

Université de Montréal

Heiliges im Profanen:
Sinaitisches Denken in der deutschsprachigen jüdischen Literatur

par
Chaïm Michaël Vogt-Moykopf

Département de littératures et de langues modernes
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'optention du grade de :
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en littérature avec l'orientation: littérature allemande

août 2004

© Chaïm Vogt-Moykopf, 2004



PR

14

U54

2005

V. 014

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

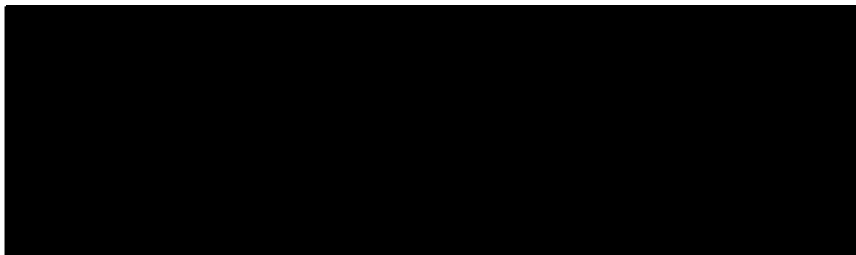
In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :
Heiliges im Profanen: Sinaitisches Denken in der deutschsprachigen jüdischen
Literatur

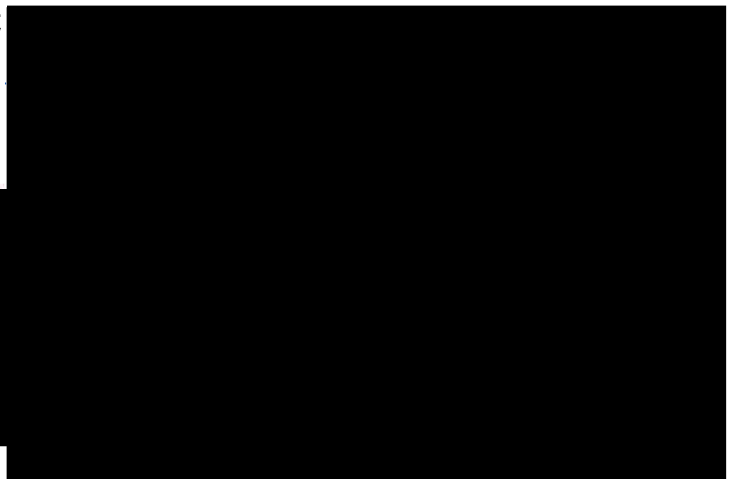
présentée par:
Michaël Chaïm Vogt-Moykopf

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :



président-rapporteur
directeur de recherche
codirecteur
membre du jury
examineur externe

Représentant du doyen de la FES :



Thèse acceptée le :



Sommaire

Diese Arbeit setzt sich eine fundierte Deutung des Begriffs „Jüdische Literatur“ zum Ziel. Was ist jüdisch an einem Text? Die Sprache? Der Stoff? Oder nur die Herkunft des Schreibers? Da die klassische Literaturwissenschaft – um nur die wichtigsten Sparten zu nennen – Texte nach Sprachen und Nationalstaaten, nach Autoren und Sachgebieten aufgliedert, sieht sie sich vor unüberwindliche Hürden gestellt, wenn es um die Zuordnung eines Textes geht, der nicht in die traditionellen Schubladen passt. Gibt es doch weder eine jüdische Nation, noch eine jüdische Sprache, ist das Schreiben über jüdischen Stoff nicht nur Juden vorbehalten (ganz zu schweigen davon, was ein solcher Stoff eigentlich wäre) und herrscht selbst unter Juden keine Einigkeit darüber, wer überhaupt Jude ist. Der Begriff hat sich allen Definitionsversuchen erfolgreich gesperrt und feiert dennoch Buch für Buch, da er unablässig aufs Neue beschworen wird, fröhliche Urständ. Im nachfolgenden Anlauf, universitäre Hürden zu nehmen, soll diese hartnäckige Weigerung, sich formelhaft bestimmen zu lassen, als ihre erste Eigenschaft begrüßt werden. Gleichwohl ist sie auch darüber hinaus nicht eigenschaftslos. Ihre Qualitäten bezieht sie, so soll gezeigt werden, im wesentlichen aus der Thora. In ihrem Bannkreis ist sie entstanden, in ihrem Bannkreis ist sie geblieben.

Die Spurensuche nach den Eigenschaften jüdischer Literatur führt demnach in den Sinai, aus der vertrauten Noesis in ein buchstäblich desertiertes Denken, das wir seiner Wüstenlage wegen sinaitisches Denken nennen. Dieses beansprucht dieselbe universale Gültigkeit und denselben erkenntnistheoretischen Rang wie das westliche, an griechischer Weltanschauung geschulte Denken. Daraus folgern wir, dass die Anwendung

einer aus der Thora abgeleiteten Hermeneutik keine theologische Frage ist, sich jüdische Auslegungskunst nicht ins Religiöse abdrängen lässt, sondern adäquate Werkzeuge stellt, jeden beliebigen Text zu durchleuchten. Die vorliegende Arbeit greift auf solche Instrumentarien zurück, um säkulare Texte nach Elementen sinaitischen Denkens abzusuchen. Diese Methode erlaubt uns, jüdische Identität als eine an Denkkategorien gemessene Textidentität vorzustellen. Die Frage nach der Zugehörigkeit eines Textes zur jüdischen Literatur beantwortet sich folglich durch textimmanente, am sinaitischen Denken geschulte Interpretationen.

Résumé

La présente thèse est intitulée :

Le Sacré dans le profane : la pensée du Sinaï au sein de la littérature juive germanophone.

Comment identifier un texte comme étant « juif » s'il n'y a pas de langue juive ? Comment expliquer la « littérature juive » s'il n'existe de nation juive et si un auteur peut se déclarer Juif tout en niant toute relation avec le judaïsme ?

Ce doctorat vise à mettre en lumière une structure intellectuelle juive, telle qu'émanée des textes juifs de l'ère biblique, présente dans les textes modernes. L'hypothèse avancée soutient que cette structure est à la base de l'identité juive contemporaine et forme l'essence de ce qu'est une littérature juive.

« Juif » n'est pas une épithète, affirme le philosophe Shmuel Trigano en démontrant dans ses écrits que le judaïsme constitue un ordre épistémologique de même niveau, de même nature, de même vérité, que celui de l'Occident. Trigano affirme que le judaïsme n'est pas réductible à la religion et n'est pas plus particulariste ou identitariste que son pendant greco-occidental. Il ne dépend non plus d'une origine ethnique, mais se réfère à un ordre de la pensée humaine, un ordre noétique qui est jusqu'à aujourd'hui nourri par ses écrits.

Ce doctorat vise à mettre en pratique l'épistémologie « triganienne » en décrivant le rôle de l'adjectif « juif » en ce qui a trait à la littérature germanophone. Nous tentons de décrire des structures mentales propres à ce que nous appelons « la pensée du Sinaï ». Cette pensée s'est développée à travers une longue tradition herméneutique, grâce aux trois textes juifs fondamentaux : la Torah, le Talmud, la Kabbale. Nous affirmons que la littérature des Juifs qui écrivent en allemand, qu'ils soient laïques ou pratiquants, est empreinte de cet ordre noétique. Cet ordre nous aide à comprendre que l'identité juive est d'abord une identité textuelle et que le texte juif est une « sur-construction » herméneutique du moi, voire une ontologie « biblio-gnostique. »

Nous analysons des éléments constitutifs à la pensée sinaïtique par une approche étymologique des mots hébraïques fondamentaux à cette pensée et par une méthode d'interprétation talmudique qui fait appel à quatre niveaux de lecture (le *Pardes*). Cette approche nous aide à comprendre les origines de quelques concepts fondamentaux à la pensée juive tels que « la question » (le questionnement comme responsabilité pour l'Autre), « le texte » (l'écriture comme « patrie portative ») et « la prière » (le travail d'une raison autocritique). Ces éléments contribuent à la structure d'un ordre noétique juif qui s'illustre dans des écrits modernes de façon évidente afin de souligner la proximité entre des textes anciens et des textes nouveaux.

L'originalité du projet réside dans l'opposition d'un cadre épistémologique « juif », malgré une absence potentielle de religiosité, à une épistémologie occidentale pour décrire le phénomène de l'identité juive au sein de la littérature germanophone. Nous utilisons d'anciennes méthodes

d'analyse, élaborées par les docteurs du Talmud, pour analyser des textes modernes.

Cette recherche se veut une réaction aux intellectuels qui posent l'existence d'une « littérature juive » sans jamais la définir. D'une part, le phénomène juif est réduit à son caractère religieux, d'autre part, on explique le soi-disant caractère juif d'un ouvrage d'inspiration laïque par l'origine juive de son auteur. Ce paradoxe ne contribue en rien à la compréhension du caractère juif d'une littérature. Si on se limite au point de vue religieux, l'auteur juif n'existerait pas en dehors de ce contexte, mais s'inscrirait au sein du cadre national ou de la langue dont il se sert. De nombreux auteurs tels Gershom Scholem, Arnold Mandel, Cynthia Ozick, se considèrent comme auteurs juifs, tandis que d'autres sont décrits comme tels malgré l'absence de référence au religieux. La nécessité du projet s'explique également par la prédominance des ouvrages qui, comme ceux de Jean-Paul Sartre, d'Albert Memmi, de Michael A. Meyer et de Gershon Shaked, affirment qu'il n'y a pas de logique interne à la formation de l'identité juive, mais que celle-ci se développe uniquement à partir d'une altérité préjudiciable, tel l'antisémitisme, d'un contexte idéologique et national, tel le sionisme, ou de son cadre ethno-culturel, telle la judaïté. Nous esquissons l'expression d'une littérature juive, fondée sur la pensée du Sinaï. Cette étude se limite à la littérature juive germanophone parce que le débat identitaire s'incarne dans celle-ci avec une acuité particulière. Ce débat prend ses racines dans le paradoxe que la littérature des auteurs germanophones de filiation juive a toujours été considérée comme « juive » par les Allemands et par les Juifs malgré le fait que la grande majorité de ces écrivains et poètes s'étaient assimilés à la culture allemande.

Notre recherche fait suite au mémoire de maîtrise dans lequel nous avons analysé le développement contemporain des questions identitaires chez des auteurs juifs germanophones. Tandis que le mémoire présentait alors une « définition » négative de ce qu'est la littérature juive, (celle-ci ne peut être limitée, par exemple, à la religion ou à la Shoah), notre thèse actuelle esquisse quelques-unes de ses structures fondamentales. Le défi consistait à mettre en évidence, par le biais d'un nombre limité d'éléments, les caractéristiques et le fonctionnement de l'écrit juif pour justifier l'utilisation du terme « littérature juive ».

Abstract

The Sacred in the Profane: Sinai thinking in German Jewish Literature

A doctoral thesis submitted by Chaïm Michaël Vogt-Moykopf,
Université de Montréal.

How can readers identify a text as being "Jewish" if there is no Jewish language? How can they explain the term "Jewish literature" if there is no Jewish nation and if an author can declare himself Jewish while denying any relationship to Judaism? This study seeks to clarify a Jewish intellectual structure, as demonstrated by Jewish texts from the biblical era presenting themselves in modern texts. This research assumes this structure is the base of contemporary Jewish identity and offers a coherent answer to the question, "What is Jewish literature?"

The term "Jewish" is not an epithet, affirms the philosopher Shmuel Trigano by showing in its writings that Judaism constitutes an epistemological order to the same degree, the same nature and the same truth, that Western thinking claims for itself. Trigano affirms that Judaism is neither reducible to religion, nor more particularistic, and is also not more bound to a specific identity than its Greco-Western sibling. Nor does it depend on ethnic origin, but refers to an order of the human thought, a noetic order that nourishes and is nourished up to the present day by its writings.

This project puts Trigano's epistemology into practice by describing the role of the adjective "Jewish" in regard to German-language literature. This

study describes mental structures of "Sinai thinking" in literary texts. This thought has been developed through a long tradition of hermeneutics, thanks to three fundamental Jewish scriptures: the Torah, the Talmud and the Kabala. The study contends that the literature of Jews written in German, their observance of Jewish law notwithstanding, reflects this noetic order. This order will help the reader to understand that Jewish identity is above all a textual identity and that the Jewish text is a hermeneutical mega-structure of the self, a so to say "bibliognostic" ontology.

The study analyzes some components of "Sinai-thinking" by means of an etymological study of basic Hebrew words and as well as by a method of Talmudic interpretation that calls upon four levels of reading (*Pardes*). This approach helps the reader to understand the origins of some component terms to Jewish thought such as "the question" (the questioning as a way of responsibility for the Other), "the text" (the writing as a "portable homeland") and "the prayer" (the practice of radical self-criticism). These elements contribute to a Jewish noetic order which can be easily observed in modern literature in order to underline the proximity between so-called religious texts and secular writings.

The originality of this research project lies in the opposition of an epistemological framework called "Jewish," in spite of a potential absence of religiosity, with the Western epistemology to describe the phenomenon of Jewish identity within German-speaking literature. This study employs ancient methods, elaborated by the doctors of the Talmud, to analyze modern texts.

This dissertation sees itself as a reaction to the intellectuals who pose the existence of a "Jewish literature" without ever defining it. On the one hand,

the Jewish phenomenon is reduced to its religious character; on the other hand, the so-called Jewish character of secular writings is explained by the origin of its authors. This paradox contributes of nothing to comprehend the Jewish character of a text. If one limits oneself to the religious point of view, Jewish literature simply could not exist outside of a religious context, and the Jew as an author would only be part of the national framework or the spoken language to which he belongs. Many authors such Gershom Scholem, Arnold Mandel, Cynthia Ozick consider themselves "Jewish authors" without being observant Jews, while others are considered as observant, although they strongly deny it. The necessity for this research is also explained by the prevalence of the works which, like those of Jean-Paul Sartre, Albert Memmi, Michael A. Meyer and Gershon Shaked, who affirm that there is no intrinsic logic to the Jewish identity but that it was developed from prejudicial Otherness such as anti-Semitism or from an ideological and national context such as Zionism, or from its ethno-cultural framework such as judaity. This study outlines the expression of Jewish literature based on Sinai thinking and is limited to German-speaking Jewish literature because the debate on Jewish identity expresses itself in German culture and German literature with a particular acuity. This debate takes its roots in the paradox that the literature of the German-speaking authors of Jewish lineage was always regarded as "Jewish" by both Germans and Jews in spite of the fact that the large majority of these writers had been assimilated to the German culture.

This dissertation follows upon the author's master's thesis in which he analyzed the contemporary approach of German-speaking Jewish authors to questions of their identity. While he presented then a "negative definition" (showing what Jewish literature is not, i.e., showing that it can't be limited to religious and Shoah-writing), the current research outlines some of Jewish

literature's fundamental structures. The challenge consisted in highlighting, by the means of a limited number of elements, the characteristics and the operational process of Jewish writing in order to justify the use of the term "Jewish literature."

«Was ist Jüdische Literatur?» ist die unverwüstbare Antwort auf eine wüste Frage der Literaturwissenschaft.

Yankel Horowitz

Was habe ich mit Juden gemeinsam? Ich habe kaum etwas mit mir gemeinsam und sollte mich ganz still, zufrieden damit daß ich atmen kann in einen Winkel stellen.

Franz Kafka

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	18
Zum Zitier- und Nachweisverfahren	20
I. Einleitung.....	21
II. Erkenntnistheoretischer Vorsatz.....	26
III. Methodisches Vorgehen.....	34
IV. Stand der Forschung.....	42
V. Eröffnungen.....	50
1. Der buchstäbliche Sündenfall.....	50
2. Die Wiedergutmachung am Wort.....	57
3. Die verwüstete Sprache.....	63
VI. Buchstabenglut: Zur Textwärme und Texthaftung eines Denkens	66
Erstes literarisches Quartett: Karl Corino, Daniel Ganzfried, Stefan Hermlin, Benjamin Wilkomirski.	
1. Phänomenologie jüdischer Textbesessenheit	66
2. Anzügliche Hermeneutik.....	74
3. Angewandte Jüdische Lesarten.....	86
VII. Sprechende Zufälle.....	106
- Zum Phänomen des Zufalls in Anna Maria Jokls Erzählung <i>Begegnung am Toten Meer</i> –	
VIII. Sakrales Augenmaß: Zur jüdischen Perspektive des Schreibens.....	129
Zweites literarisches Quartett: Schmuël Josef Agnon, Thomas Bernhard, Edmund Husserl, Elfriede Jelinek.	

1.	Vom süßen Schreiberleben.....	129
2.	Schreiben im Namen der Thora.....	134
3.	Funktionsvorschläge für jüdisches Schreiben.....	139
4.	Horizontale Ansichten.....	146
5.	Fließende Perspektiven.....	152
6.	Un(be)haltbare Sicht.....	157
7.	Geheiligt (An-)Schauen.....	163
8.	Einblick und Maulwurfperspektive.....	174
9.	Mondlicht und Erdenschwere.....	179
10.	Die Welt unterm Dichterblick.....	185
11.	Blick aufs Judentum.....	187
IX.	Richtplatz Papier: Der Autor als Beter.....	212
	Drittes literarisches Quartett: Søren Kierkegaard, Menachem Mendel von Kotzk, Rainer Maria Rilke, Franz Kafka.	
1.	Spurensuche.....	218
2.	Am Anfang stand Amalek.....	221
3.	Buchstabenjustiz.....	228
4.	Unverrichtetes Schweigen.....	241
5.	Red- und betseliges Schweigen.....	253
6.	Urteilsschweres Beten - Richtersprüche vom Vorbeter aus Kotzk.....	266
7.	Die Prager Hinrichtungsakte.....	280
8.	Salomonisches Beten.....	287
9.	Urteilsloses Beten.....	298
X.	Fragen ohne Ende.....	306
1.	Phänomenologie eines Dauerbrenners.....	306
2.	Adornos Bohr- und Grubentechnik.....	310

3.	Wagners stumpfes Fragen.....	314
4.	Das Fragen im abendländischen Denken.....	323
5.	Das Fragen im jüdischen Denken.....	328
XI.	Letzte Eröffnungen.....	344
	– Das A und O des jüdischen Schreibens –	
XII.	Literaturverzeichnis.....	354

Für meinen Vater

Danksagung

Diese Arbeit wurde unterstützt durch Promotionsstipendien des *Conseil de recherches en sciences humaines du Canada* (CRSH), des *Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche* (F.C.A.R.) und des *Gilbert Greenberg Education Fund*, denen ich hiermit meinen Dank aussprechen möchte.

Ein herzliches Dankeschön möchte ich Professor Hans-Herbert Räkel von der deutschen Abteilung der Université de Montréal aussprechen, der diese Studie als Dissertation angenommen hat. Er war mir während meines ganzen Studiums ein anregender und hilfreicher Ratgeber und zeigte viel Verständnis für Orthodoxes und Unorthodoxes gleichermaßen.

Ebenso geht mein Dank an die weiteren Mitglieder der deutschen Sektion, die mich in vielfacher Hinsicht unterstützt haben.

Ein weiterer Gruß geht nach Israel an Professor Marc-Alain Ouaknin von der Abteilung für vergleichende Literaturwissenschaften an der Bar-Ilan-Universität, der mir als zweiter Betreuer dieser Dissertation zur Seite stand sowie an meinen Freund Chaim Noll an der Universität Be'er Sheva, der ein

starkes Interesse an dieser Arbeit zeigte und mich mit hilfreichem Quellenmaterial eindeckte.

Besonderer Dank gebührt Professor Clarence W. Schultz und Dr. Jozef Straus ohne deren großzügige finanzielle Unterstützung ich das letzte Jahr meiner Arbeit nicht hätte bestreiten können.

Für meine Frau und meinen Sohn Hillel dürfte das Papiergeraschel im Puppenbüro zwar auch in Zukunft kaum weniger werden und auch die Ausflüchte auf die beharrlichen Mahnungen nicht, das Hirn einmal am Tag auszulüften. Doch gibt es immerhin Aussicht auf einen fliegenden Wechsel des Themas. Nach fünf Jahren dumpfen Brütens über eine, wie es ihnen richtigerweise schien, stumpfe Frage („Wem nützt es? Wem nützt es?“, fragten sie mich auch in der Schul. Ich muss gestehen, ich konnte ihnen keine Antwort darauf geben.), nach all dieser langen Zeit wollte denn wenigstens mein Sohn den Nutzen aus einem Doktor ziehen: „Abba“, insistierte er stolz, „komm mach das Bobo vom Doggi weg!“ Ich habe ihnen eine Reise nach Venedig versprochen. Um einer erbitterten Kontroverse nachzugehen. Im Ghetto des 18. Jahrhunderts ging es nämlich um die Frage, ob ein Jude am Schabbes eine Gondel besteigen dürfe oder nicht. Die Gondeln sind mir ehrlich gesagt schnuppe, aber die Frage, ob die niemals gedruckte Streitschrift zur Jüdischen Literatur gehört, interessiert mich. Leider. Erzählt habe ich das meiner Familie allerdings nicht.

Zum Zitier- und Nachweisverfahren

Alle Zitate aus Werken Edmund Husserls beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf die vom Husserl-Archiv in Louvain unter Leitung von H. L. M.-K. van Breda herausgegebene Ausgabe *Gesammelte Werke*, (in der Reihe *Husserliana*, wie üblich unter der Abkürzung *HUA*), Haag, M. Nijhoff, ab 1950.

Alle Zitate aus Werken Søren Kierkegaards beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf die von E. Hirsch u. Hayo Gerdes in 26 Einzelbänden und 36 Abteilungen herausgegebene Ausgabe *Gesammelte Werke* im Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf ab 1953. Die Angaben der Klammern verweisen auf die in der Forschung maßgeblichen Seiten der ersten großen (dänischen) Werkausgabe *Samlede Vaerker*.

Hebräische Termini werden durch Kursivdruck gekennzeichnet und können, so nicht direkt erklärt, im Glossar nachgeschaut werden.

I. Einleitung

Zwei aufeinander bezogene Fragen eröffnen die nachfolgende Untersuchung: Was ist jüdische Literatur und wie äußert sich biblisches jüdisches Denken in modernen Texten? Beide Fragen verweisen auf die Hypothese, dass die von Juden verfasste Literatur, unabhängig davon wie der jeweilige Autor sich als Jude definiert, in der Tradition eines Denkens steht, das sich aus der Thora nährt – ein Denken, das dem Offenbarungsort der Wüstenschrift entsprechend sinaitisches Denken genannt werden soll. Anders gesagt: auch die jüdische Moderne reflektiert sinaitisches Denken. Mit dieser Annahme soll demonstriert werden, dass die textuelle Identität der kleinste gemeinsame Nenner aller Juden ist, und dass sie sich auch in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur widerspiegelt. Jüdische Literatur wäre somit eine an den Elementen einer Denkkategorie gemessene Literatur.

Die Behauptung, dass sich an Texten Identität festmachen lässt, mag auf den ersten Blick banal erscheinen, weil sich in jedem Text Identität manifestiert. Dies geschieht jedoch in der Regel über eine bestimmte Sprache, über die der Jude als Jude oberflächlich besehen nicht verfügt. Ein Jude, der regelmäßig auf Deutsch schreibt, kann dem deutschen Kulturkreis zugerechnet werden, weil er sich eines spezifischen Ausdrucksmittels bedient, das als solches ohne Hilfsmittel erkennbar ist. Seine Identität muss deshalb nicht notwendigerweise eine deutsche sein. Seine Werke sind jedoch im Deutschen

solches ohne Hilfsmittel erkennbar ist. Seine Identität muss deshalb nicht notwendigerweise eine deutsche sein. Seine Werke sind jedoch im Deutschen angesiedelt. Weitaus schwieriger ist es, einen Text als der jüdischen Literatur gehörig einzustufen.

Die Ausgangsfragen verweisen also wie jede Frage auf eine Verkettung bestimmter Prämissen. Sie behaupten ein jüdisches Denken, das gewissermaßen die Brücke zwischen der jüdischen Moderne und der jüdischen Antike bildet, weil es sowohl in den klassischen „religiösen“ Texten des Judentums wie auch in den säkularen Schriften „aufgeklärter“ Juden geortet werden kann. Probleme bereitet vor allem das Eigenschaftswort „jüdisch“ als Ausdruck einer spezifischen literarischen Identität. Was heißt jüdisch? Da es weder eine jüdische Nation, noch eine jüdische Sprache gibt, kann die literarische Zuordnung nicht nach sprachlichen und auch nicht nach nationalstaatlichen Kriterien erfolgen.

Eine Klassifizierung nach religiösen Gesichtspunkten scheidet schon allein deshalb aus, weil sich die überwiegende Mehrheit der Juden nicht religiös definiert. Außerdem wäre die Reduzierung des Judentums auf eine Religionsgemeinschaft eine unzulässige Verengung des Identitätsrasters, weil die *Halacha*, wie das jüdische Recht heißt, die Zugehörigkeit zum Judentum an zwei Bedingungen knüpft, die mit Religion nichts zu tun haben. Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat oder zum Judentum konvertiert. Der Übertritt ist jedoch keine Glaubens-, sondern eine Rechtsfrage. Wer Jude werden will, wird ausschließlich danach gefragt, ob er bereit ist, sein Leben nach den Gesetzen des Judentums auszurichten. Es wird also kein Glaubensbekenntnis, sondern der Eintritt in eine „juristische Gesellschaft“ verlangt.

Volk. Sie ist jedoch die problematischste Methode und für die Bestimmung literarischer Identität am wenigsten geeignet. Denn die Feststellung, der Autor sei seiner Mutter wegen Jude, sagt nichts über sein Schreiben aus, es sei denn das Schreiben von Juden würde als erblich determiniert oder wie auch immer als abstammungsbedingt behauptet. Darauf haben sich jedoch nur Rassetheoretiker versteift, denen es darum ging, Juden als Individuen und als Gemeinschaft zu diffamieren. Allein die Nähe zum Antisemitismus nimmt daher der Verknüpfung literarischer Identität mit biologischer Realität jede Glaubwürdigkeit.

Es liegt somit nahe, jüdische Identität auf ihre noetische Substanz hin zu befragen. Mit anderen Worten: wodurch konstituiert sich jüdisches Denken? Welches sind die Elemente, die ein Denken als jüdisch erscheinen lassen? Wie äußert sich dieses Denken literarisch? Die Frage, wie solches Denken tradiert wird bzw. wie der betreffende Autor jüdischen Denkraum besetzt, mag von Interesse sein, ist jedoch nicht Gegenstand der Untersuchung. Es soll an dieser Stelle genügen, auf einige Publikationen zu verweisen, die sich mit diesem Thema befassen und ein Beleg dafür sind, dass Juden und Nichtjuden die Existenz jüdischen Denkens als selbstverständlich voraussetzen.¹

¹ Die meisten Werke zum Thema sind Kompendien über die Lehren jüdischer Denker, teils als Sparte unter der Rubrik „Philosophie“ (jüdische Philosophie) laufend, teils in anderen Wissenschaftsbereichen zu finden wie „Jüdische Religion“, „Jüdische Kultur“, „Judaistik“, „Geistesgeschichte“ etc. Beispiele für unterschiedliche Ansätze (philosophisch, kultursoziologisch, literarisch-sprachlich, historisch): Brun, Sheva Grumer, *Thinking about Judaism : philosophical reflections on Jewish thought*, Northvale, N.J., Jason Aronson, 1999; Jens Mattern, Gabriel Motzkin u. Shimon Sandbank (Hrsg.), *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott, Festschrift für Stéphane Mosès*, Berlin, Vorwerk 8 Verlag, 2001; Joe Kraus, *The Rhythm of Jewish Thinking...and Joking*, in *Writing the Jewish Future: a global conversation*: <http://www.jewishculture.org/writers/conversations/essay7.html> (Stand: 29.7.2004); Eveline Goodman-Thau (Hrsg.), *Bruch und Kontinuität: jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1995; Kurt Meissner, *Der*

Jüdisches Denken konstituiert sich der Überlieferung nach am Sinai mit der Übergabe eines Textes, der als Drehscheibe jüdischer Identität fungiert. Juden haben sich seit 3500 Jahren an diesem Text orientiert², das heißt ihr privates und gemeinschaftliches Leben auf der Grundlage der sinaitischen Schrift bis ins letzte Detail organisiert. Von der politischen Struktur ihres Zusammenlebens bis zum sexuellen Habitus, vom täglichen Speiseplan bis zur Kleiderordnung. Eine seiner Bestimmungen verpflichtet den Juden auf Auslegung, eine andere aufs Schreiben. Der Text soll interpretiert und angewandt werden. Diese Regel wird bis heute befolgt. Die Thora ist auf seit langem unüberblickbare Weise mehrtausendfach kommentiert und wird bis heute auf jede neue Lebensbedingung hin schriftlich „befragt“, unabhängig von Zeit und Ort und unabhängig davon, ob es sich um politische, soziale oder rein private Fragen dreht. Gleichzeitig wurde an der mündlichen Überlieferung gearbeitet, wurden *Mischna* und *Talmud* zu den Herzstücken der rabbinischen Tradition und die kabbalistischen Texte zur Grundlage der mystischen Architektur jüdischer Identität. Thora, *Talmud* und *Kabbala* werden daher als die Säulen der jüdischen Identität gesehen. Anders gesagt: die jüdische Identität kann als textuelles Konzept verstanden werden.³ Der Text hat dabei die Funktion eines hermeneutischen Ich-Überbaus, verweist sozusagen auf eine bibliognostische Ontologie. Was sich in ihm niederschlägt ist das Denken von Menschen, die sich seit Jahrtausenden an dem Basistext des Judentums abgearbeitet, geschult und dabei bestimmte Denkmuster und Denktechniken

große Beitrag zur deutschen Kultur : jüdisches Denken in Deutschland zwischen Aufklärung und Holocaust, Münsterdorf, Hansen & Hansen, 1999.

² Die Thora wurde nach jüdischer Zeitrechnung im Jahre 2493 (1495 vor Chr.) den Hebräern am Sinai übergeben.

³ Kurz und übersichtlich für Einsteiger: Feigue Cieplinski, *Jewish Identity through Literature*, New York, Jay Street Publishers, 1993.

entwickelt haben, die teilweise ins „säkulare“ Denken gerettet wurden und die sich unter anderem in Klischees wie „jüdisches Fragen“, „jüdische Wortakrobatik“ und „jüdischer Witz“ widerspiegeln. Der Inhalt und die virtuelle Summe dieses Denkens, das seiner Ausgangsbasis wegen „das Denken Sinais“ genannt werden soll, steht hier zur Debatte.

Auf eine repräsentative Auswahl konstitutiver Elemente des sinaitischen Denkens wird allerdings verzichtet. Zum einen, weil kaum Einigkeit über den Umfang und die Art und Weise der Auswahl zu erzielen wäre. Zum andern, weil nicht der Eindruck erweckt werden soll, jüdisches Denken sei systematisch zerlegbar und auf *einen* Nenner zu bringen. Denken ganz allgemein darf nicht anders als Prozess gesehen werden, der sich aus immer neuen Eröffnungen speist und ununterbrochen in Bewegung gehalten wird. Seine Natur sperrt sich jeder Klassifizierung. Vorgestellt wird daher ein Verfahren, das einzelnen Elementen dieses Denkens nachspürt und sie anhand von Textanalysen „übersetzt“.

II. Erkenntnistheoretischer Vorsatz

Der theoretische Ansatz baut auf einem Konzept des jüdisch-französischen Philosophen und Soziologen Shmuel Trigano. Der 1948 in der algerischen Provinzhauptstadt Blida geborene und in Paris-X-Nanterre lehrende Akademiker machte das erste Mal durch ein Buch auf sich aufmerksam, das in den intellektuellen jüdischen Kreisen der französisch- und hebräischsprachigen Welt kräftige Wellen schlug, weil es dem Humanismus die Gefolgschaft aufkündigte und die *conditio judaica* als eigenständiges universelles Prinzip inthronisierte. Von den Befürwortern wurde es deshalb als „prophetisches Werk“⁴ und als „grandioses Epos des heimgekehrten Judentums“⁵ gefeiert, von den Kritikern als spinnert und versponnen abgetan oder als Rückkehr ins mittelalterliche Ghetto verteufelt.⁶ Der 1977 veröffentlichte und bisher nicht ins Deutsche übersetzte *récit de la disparue*⁷ war nur der Beginn einer Reihe von Werken, in denen der Versuch unternommen wird, einem angeschlagenen, weil in den Partikularismus

⁴ Moshe Catane, *enfin, Trigano vint...*, in *Israël Hebdo* v. 26.5. – 1.6.1978. Alle folgenden Zitate, die sich auf Triganos Werk beziehen, sind – so nicht ausdrücklich anders gekennzeichnet – vom Verf. aus dem Französischen übersetzt.

⁵ Bernard Chouraqui, *À l'écoute de la disparue*, in *Les Temps Modernes*, Nr. 378 v. Januar 1978.

⁶ Siehe Pierre Pachet in seiner Rezension in *La Nouvelle Revue Française*, Nr. 299 v. 1. Dezember 1977 und Alain Finkielkraut über das „Ghetto-Denken“ Triganos (Trigano führe den „jüdischen Juden“ gegen den „eingebildeten Juden“ ins Feld [in Anspielung an F. Werk *Le Juif imaginaire*]) in einem Interview in *Le Monde* v. 23.2.1990.

⁷ Shmuel Trigano, *Le récit de la disparue. Essai sur l'identité juive*, Paris, Gallimard, 1977 (Collection « Les Essais »).

gedrängten und der religiösen Dummheit bezichtigten Judentum wieder zu seinem universellen Recht zu verhelfen.⁸ Der an die Tradition der großen jüdischen Gelehrten des 4. Jahrhunderts und an die Schriften der letzten Kabbalisten des 17. Jahrhunderts anknüpfende „Essay zur jüdischen Identität“, wie der Untertitel lautet, stellt einen selbstbewussten Diskurs über das ausgewogene Zusammenspiel von individuellen und kollektiven, partikularen und universellen Werten im sinaitischen Denkraum vor; ein philosophischer Diskurs, der obendrein ganz ohne Rückgriffe und Zitate auf die Geistesgrößen griechisch-westlicher Provenienz auskommt. Insofern trifft der Titel ins Schwarze. Die Vermisste war zurückgekehrt und gibt bis heute ihren Rechenschaftsbericht über die lange Abwesenheit.

Seit Hegel daran gewöhnt, geschichtliches Werden in Kategorien zu denken, ist das moderne Bewusstsein kaum fähig, ein Volk zu verstehen, dessen schärfster und originellster Charakterzug darin besteht, sich gegen alle Werte und Gewissheiten zu wenden, die das kategorische Denken notgedrungen am Ende totalisieren. Es ist Trigano's dringlichstes Anliegen, dieses Wesensmerkmal der seit Abraham in den sinaitischen Denkraum eingeschriebenen antikonzeptuellen Strategie des Judentums vorzustellen. Trigano hat in etwa 10 beachtlichen Werken sukzessive jüdischen Denkraum zurückerobert und aufzuzeigen versucht, weshalb der Jude zuerst als „Gottesmörder“ (im Katholizismus), dann als „außerhalb der Natur stehend“ (für Hitler) und schließlich in den modernen westlichen Demokratien als „religiöses Fossil“ verunglimpft, banalisiert und „ridikülisiert“ wurde. Den Grund sieht er jedes Mal in einem konzeptuellen Universalismus des in der

⁸ Während Trigano in seinem ersten Buch ein Verfahren praktiziert, das er nicht erklärt, holt er den theoretischen und vergleichenden Diskurs vor allem in *la demeure oubliée* nach (Paris, Gallimard, 1994).

griechischen Tradition verankerten westlichen Denkens. Dieser Universalismus sei selbst in den Nationalstaaten demokratischer Prägung auf die Homogenisierung seiner Partikularismen aus. Der Jude müsse gewissermaßen im Menschen und Staatsbürger aufgehen. Wo er auf seinem Anderssein besteht, würde er nur als exotisches Unikum oder religiöser Trottel geduldet.

Trigano zufolge ist der den universalistischen Anspruch produzierende Humanismus nur eine neue „zivile Religion“, wie Rousseau sich scherzend ausdrückte, ohne die Tragweite seines Bonmots zu verstehen; eine Religion, die den Menschen *in abstracto* als Gott einsetzt, nachdem sie die alten Götter und auch den monotheistischen Gott für „tot“ erklärt hat. Der Mensch habe sich stattdessen zur alles vermögenden, alles fressenden rationalen Megamaschine aufgerüstet, die jedes Denken, das den absolutistischen Charakter der Vernunft in Frage stellt, als Obskurantismus verspottet. Der Jude habe in diesem System keinen Platz, weil er sich der Assimilation sperrt und dadurch den Mensch-Maschinen-Gott ständig an seine Grenzen und an sein Unvermögen erinnert, *alle* Menschen von der Notwendigkeit des Humanismus zu überzeugen.

Trigano schreibt gegen die Hybris der westlichen Demokratien an, den universellen Anspruch ihres Ideals mit einem Monopol versehen zu haben. Er konfrontiert das westliche Denken mit den Plattwalgungstendenzen, wie es sich etwa im Egalitätsprinzip ausdrückt („wo Egalität herrscht, sind Unterschiede unerwünscht“) und hinterfragt Selbstverständlichkeiten wie die Verwendung bestimmter Denkmuster und Begriffe, die diesen universellen Anspruch thematisieren: „Niemand stört sich daran, dass der Terminus ‚Philosophie‘ im Grunde genommen eine Kurzform für ‚griechische

Philosophie' und ‚griechischer Polytheismus' ist; ein Begriff, der in der ethnozentrischen Polis entstand, die sich bekanntermaßen ausgesprochen feindlich den ‚Barbaren' gegenüber verhielt.“⁹ Trigano leitet daraus jedoch nicht die Untauglichkeit griechischen Denkens ab, sondern nutzt dieses Beispiel, um den partikularen Kern des westlichen Universalismus aufzuzeigen, der das sinaitische Denken in die partikularistische Ecke verbannt, sich jedoch nicht daran stört, dass Aristoteles die Philosophie für eine der griechischen Sprache zugehörige intellektuelle Besonderheit hält. Demnach gibt es für Trigano keine noetische Ordnung, die nicht von der Perspektive desjenigen abhinge, der sie fördert: „Es ist die Sichtweise des Westens, die Philosophie der Juden auf das Judentum zu beschränken und sie einem unterstellten Partikularismus zuzuschreiben.“¹⁰ Der ethnozentrische Universalismus griechischer Provenienz, der bis heute das Basismodell westlicher Demokratien abgibt, sieht sich aus dem Hegemonialanspruch seines Denkens ständig gezwungen, die jüdische Philosophie für nicht existent, für einen theologischen Schwindel oder für militanten Fundamentalismus auszugeben. Aus dieser grundsätzlichen, hier nur schematisch skizzierten Analyse, leitet Trigano den Anspruch des Judentums ab, mit der westlichen Philosophie erkenntnistheoretisch gleichzuziehen: „die jüdische Philosophie ist nicht ‚partikularistischer' und auch nicht stärker an einem Identitätsprinzip ausgerichtet als die griechische Philosophie.“¹¹ Im Judentum dominiere vielmehr der Anspruch, das eine zu tun ohne das andere zu lassen. Universell und partikular zugleich. Das sei zugleich ein grundlegender Unterschied zum westlichen Denken. Jeder könne sich im Judentum wiederfinden, ohne dass

⁹ Shmuel Trigano, « Juive » n'est pas une épithète, in *L'arche* Nr. 498 – 499 v. September 1999, S. 128.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

dieses umgekehrt beanspruche, das Denken der Andern zu „judaisieren“. Seine Schlussfolgerung: das sinaitische Denken habe denselben Stellenwert wie das athenische Denken. Das Beiwort „jüdisch“ beziehe sich nicht auf eine spezifische Identität, sondern auf ein „Universum des Denkens und der Kultur“, das in jeder Sprache beheimatet sein könne, sich jedoch aus der Thora speise. Jüdische Philosophie ist in Griechisch, Arabisch, Deutsch und Französisch geschrieben worden, nie in Hebräisch. Selbst der Talmud ist auf Aramäisch: „Als ob das Hebräische“, so Trigano, „im Kern der anderen Sprachen verborgen sei.“¹²

Für Trigano ist die Thora sozusagen *Cité du Livre*, die jüdische Polis des Buches – ein Musterbeispiel für entstaatlichte und entnationalisierte Gesellschaftsverträge, individuell und kollektiv anwendbar, ohne das eine gegen das andere auszuspielen. Die Stärke seines Ansatzes besteht darin, dass er nicht ein „altes“ System durch ein „neues“ ersetzt, sondern nur den Teil der griechischen Systematik, der dem jüdischen Denken seinen universellen Charakter abspricht, bekämpft.

Aus triganischer Sicht ist das Judentum also ein eigenständiges dem westlichen Denken ebenbürtiges, allgemeingültiges Wertesystem. Dies bedeutet konkret, dass es weder unter der Rubrik „Religion“, noch unter „Nation“ oder „Kultur“ abgehakt werden, also auch nicht in einen universitären Rahmen, üblicherweise in die Kategorie „Religionswissenschaft“, „Empirische Kulturwissenschaft“ oder „Jüdische Studien“ gepresst werden darf. Wenn das Judentum als primäre Philosophie,

¹² Shmuel Trigano, *Levinas et le projet de la philosophie-juive*, in D. Cohen-Lévinas (Hrsg.), *Emmanuel Lévinas*, in Rue Descartes Nr.19, Paris, PUF, 1998, S. 143 (Übers. d. Verf.).

als *Chochma*, den gleichen Rang beansprucht wie das griechische Denken, kann der jüdische Wissenschaftsbetrieb ebenso autark und umfassend betrieben werden wie der westliche. Der auf griechischer Ethik basierende Forschungsapparat würde durch einen auf jüdischer Optik, d.h. der sinaitischen „Ethik“ basierenden ergänzt. Die wissenschaftlichen Sparten sind demnach keine systemunabhängigen „objektiven“ Betriebe, sondern Werkzeuge in der Hand von Menschen, die nach den Vorgaben eben derjenigen Wertsysteme funktionieren, die sie ins Leben riefen. Aus diesem Grund ist es möglich, von „jüdischer Soziologie“, „jüdischer Medizin“ usw. zu sprechen, ohne deshalb seinen universellen Anspruch aufzugeben. Das Attribut „jüdisch“ würde nur klarstellen, was das Substantiv in den westlichen Universitäten verbirgt, weil es einer Tautologie gleichkommt, von „griechischer Philosophie“, „griechischer Literaturwissenschaft“ oder „griechischer Medizin“ zu sprechen. Ein Blick in die Lehrpläne der Universitäten genügt, um festzustellen, dass fast jede Disziplin entweder mit den Griechen anfängt oder im Denken und im Hinblick auf die entsprechenden Fachausdrücke hellenisiert wurde. Das bezieht sich selbst auf die von Juden gegründeten Sparten wie die Psychoanalyse.

In der jüdischen Antike war Philon der erste, der ein universelles Jerusalem *neben* ein universelles Athen stellte. In der Postmoderne ist es vor allem Levinas, der sich als erster wieder der Aufgabe widmet, den universellen Anspruch des Judentums zu reklamieren. Im Unterschied zu Trigano bewerkstelligt er dies jedoch durch Übersetzungsarbeit. Nach zwei Jahrtausenden, in denen der griechisch geschulte Westen an den Juden das Schlachten erprobte, bemühte sich Levinas nicht mehr um die Vermittlung von hebräischen Termini und wirbt nicht mehr offen für eine als jüdisch ausgewiesene Philosophie (aus der Befürchtung, dass sich dann nur Juden und

„Judaisten“ mit ihr beschäftigen würden), sondern übersetzt das sinaitische Denken ins Griechische, um ihm Breitenwirkung zu verleihen. Trigano gibt diesem strategischen Vorgehen die offene Variante bei, insistiert auf der Notwendigkeit des Umdenkens, dass bei der Verwendung des Attributs jüdisch der jüdische Universalismus mitgedacht werden muss.

Was für die wissenschaftlichen Disziplinen gilt, betrifft die Methoden nicht minder. Jüdische Hermeneutik (die hier der Einfachheit halber mit dem griechischen Begriff wiedergegeben wird) ist so gesehen keine hermetische, „partikulare“ Auslegungskunst, die nur von Juden für Juden erarbeitet wurde, sondern ein auf der Grundlage des sinaitischen Denkens geschmiedetes Instrumentarium von Interpretationsmethoden, die auf jeden Text, also auch auf nichtjüdische, „säkulare“, moderne und wissenschaftliche Texte anwendbar sind.

Vor diesem Hintergrund sind die Parameter für die Recherchen abgesteckt. Es gilt, von Juden und Nichtjuden geschriebene, „säkulare“, also vordergründig „nichtjüdische“ Texte aus jüdischer Sicht zu beleuchten und sie nach Elementen des sinaitischen Denkens abzusuchen. Dieses Vorgehen rechtfertigt sich damit, dass die klassische Einteilung des Wissenschaftsbetriebs die Begründung eines „religionswissenschaftlichen“, „judaistischen“ oder wie auch immer fragmentierten Ansatzes erfordert. Selbst im interdisziplinären Bereich wie der vergleichenden Literaturwissenschaft oder den *cultural studies* wird das Judentum ja immer nur bestenfalls als Teilbereich der westlichen Denkfabriken begriffen. Es fehlt gewissermaßen der nach außen gestülpte universelle Blick, der es erlaubt, jede einzelne Disziplin zusätzlich aus jüdischer Perspektive anzugehen. Das sinaitische

Denken, somit auch die aus der Thora schöpfende jüdische Ethik stellen damit den epistemologischen Überbau der Untersuchung.

III. Methodisches Vorgehen

Alle vorgestellten Texte werden nach sogenannten Bausteinen jüdischen Denkens durchsucht, das heißt nach Inhalten, welche die Thora vorgibt. Auf dem Prüfstand stehen bekannte Vokabeln und vertraut klingende Ausdrücke mit fremder Bedeutung. Verben wie „schreiben“, „lesen“, „sprechen“, die, auf den Spuren der um sie kreisenden Lehren, möglicherweise etwas ganz anderes meinen, als das Deutsche vorgibt. Wo Kafka etwa von Literatur als Gebet spricht, so füllt er den Begriff „Beten“ mit nicht näher bestimmtem Inhalt und setzt bei dem Leser ein Verständnis voraus, das dieser unter Umständen nicht hat. Das gilt für jedes Wort von jedem Autor. Just hier setzt das Fragen an: Was verbirgt sich hinter Wörtern wie „schreiben“, „lesen“, „sprechen“, „fragen“, „schauen“ „beten“ aus jüdischer Sicht? In welchem Zusammenhang tauchen diese Verben in der Thora das erste Mal auf, wie werden sie dort gebraucht und welche Vorstellungen transportieren sie? Dabei spielt die etymologische Bedeutung eine zentrale Rolle. Der Sinn des jeweiligen hebräischen Begriffs wird dann mit demjenigen seines deutschen Pendants verglichen, um die Unterschiede herauszuarbeiten. Da – um das vorgenannte Beispiel weiter zu treiben – auch Rilke von Literatur als Gebet spricht, bietet sich ein solches Vorgehen an. Es deckt sich im übrigen mit im jüdischen Denken fest verankerten Interpretationsmethoden.

Ein bekannter Ansatz, auf den hier ausdrücklich Bezug genommen wird, geht auf den Philologen und orthodoxen Reformen jüdischen Bildungswesens in Deutschland Samson Raphael Hirsch zurück.¹³ Der Frankfurter Rabbiner und Sprachgelehrte, ein emsiger, bis heute viel gelesener Schreiber, übersetzte u.a. die fünf Bücher Mose ins Deutsche und kommentierte sie nach etymologischen Gesichtspunkten, die in Umfang und Tiefe weit über das Maß hinausgingen, das man von den klassischen Interpreten im Talmud oder von Raschi¹⁴ gewohnt war. „Unser Schriftthum“, heißt es bei Hirsch kurz und bündig, „braucht wenig beschreibende Bilder, es beschreibt die Dinge in dem sie bezeichnenden Wort. Daher die Nothwenigkeit immer auf die eigentliche Bedeutung der Worte zurückzugehen, um ein volles Verständnis zu erzielen.“¹⁵ Für Hirsch, wie für alle an der *Halacha* orientierten Juden, ist das Hebräische die Sprache Gottes, die einst auch die Sprache der Menschheit war, bis diese revoltierte. Er verdeutlicht seinen Ansatz am Beispiel des Turmbaus zu Babel. Gott habe die diversen Dialekte „mit einander vermengt.“¹⁶ So lauten die gängigen Übersetzungen. Das in der Thora in diesem Zusammenhang vorgestellte Wort *nawal* (*Num-bet-lamed*) bedeute jedoch keineswegs „mischen“, „vermengen“, sondern „absterben“, „welken“, „zerfallen“. Mit anderen Worten: die

¹³ Samson Raphael Hirsch (1808-1888) war der Begründer der die Assimilationsbestrebungen des deutschen Judentums bekämpfenden sogenannten Austrittsgemeinde. Er gehörte in Deutschland zu den führenden Persönlichkeiten einer neoorthodoxen Bewegung, welche das Thorajudentum neu zu beleben suchte. Hirsch suchte eine Art Synthese von traditioneller jüdischer Lehre, halachischer Praxis und moderner, deutscher Bildung, auf hebräisch „Thora im Derech Erez“. Die Vereinbarkeit von absoluter Thoratreue und säkularer Bildung, war die Grundlage seines Denkens und Handelns.

¹⁴ Raschi ist die Abkürzung für den Rechtsgelehrten Rabbi Schlomo Ben-Jitzchaki (1040-1105), der in Troyes und in Worms lebte. Seine Kommentare zum Talmud sind fester Bestandteil jeder Talmud-Ausgabe. Er ist bis heute der populärste Thora- und Talmud-Interpret.

¹⁵ Zu *Psalmen* 71, 4 in Samson Raphael Hirsch, *Die Psalmen*, Frankfurt am Main, Verlag der Kauffmannschen Buchhandlung, 1882.

¹⁶ Siehe 1 Mos 11, 7 (daher die Vorstellung vom babylonischen „Sprachgewirr“!).

Beziehung zu Gott und seiner Sprache verkümmerte und zerfiel, so dass die diversen gesellschaftlichen Kräfte ihr eigenes Vokabular schufen: eine Sprache ohne Gott.¹⁷ Eine auf den Menschen zentrierte Sprache. Eine Sprache, die durch bestimmte Verhaltensmuster ein völlig neues Sprachbild mit neuen Inhalten erhielt. Hirsch folgert daraus, dass die hebräische Sprache ein radikal anderes Denken und ein radikal anderes Verständnis vom Dasein transportiert. Nicht nur beschreibend, sondern als Sprache. Durch jeden Buchstaben und jedes Wort.¹⁸ Vor diesem Hintergrund intensivierte Hirsch seine Sprachstudien und entwickelte neue Grundlagen für seine Kommentare. Eine wichtige Feststellung betrifft die konzeptuelle Bedeutung des Hebräischen, wie an folgendem Beispiel demonstriert werden mag: die Wurzeln der beiden Wörter für Kleidung (*Beqed* und *Me'il*) bedeuten gleichzeitig „täuschen“ (im Deutschen ließe sich sagen „bemänteln“). Einem im Hebräischen beheimateten Denker ist dadurch die Nähe des Bekleidens zum Unkenntlichmachen stets gegenwärtig. Er muss sich das im selben Wort innewohnende Konzept nicht erst „begreiflich“ machen. Im Deutschen kommt man dieser Vorstellung gelegentlich sehr nahe (kleiden, bedecken – sich bedeckt halten). Allerdings ist fast immer ein gewisses Maß an Übersetzungsleistung notwendig, die der mit dem Hebräischen Vertraute nicht aufzubringen braucht.

¹⁷ Hirschs Ansatz lässt sich weitertreiben. Die Wurzel *Nun-bet-lamed* bedeutet (in der Form *Pi'el*) auch „schändlich reden“ sowie „rituell verunreinigen“. Mit dem Turmbau zu Babel wäre die Ursprungssprache somit „geschändet“ und ihr heiliger Charakter in Frage gestellt worden.

¹⁸ Trigano nimmt in seinen Werken darauf Bezug. Sein Verständnis deckt sich unmittelbar mit demjenigen Hirschs (ohne dies ausdrücklich zu sagen). So heißt es etwa *La demeure oubliée*: „Ainsi toute écriture y [dans la Tora] est simultanément le sens... (...). Dans cette perspective, les multiples sens du Texte lui sont immanents et peuvent apparaître, successivement, dans le même lieu et dans le même terme.“ (a.a.O., S. 61).

Für Hirsch ist das Denken der alten Hebräer ohne Umwege und ohne Hilfsmittel direkt aus dem Wort der Heiligen Sprache ablesbar. Wer es studieren möchte, muss die Buchstaben der Thora befragen, muss sich *den* Text und nicht den Kontext vornehmen. Anders gesagt: alle in der abendländischen Tradition vorausgesetzten Zusammenhänge für das Verständnis von Denkräumen und Denkmustern wie Analysen der jeweiligen Kultur, Gesellschaft und Geschichte sind für das Verständnis des sinaitischen Denkens ohne Belang. Auch die Frage nach Identität ist demnach eine ausschließlich an den Text gerichtete Frage. So gesehen ist der textimmanente Ansatz für das Aufschlüsseln des Begriffs „Jüdische Literatur“ bereits vorgegeben. Hirsch hatte die jahrtausendalte Praxis des ewigen Wendens und Wägens der Thora nur intensiviert und etymologisch verfeinert. Wie etwa durch die Technik des vergleichenden Buchstabentauschs (*otiot mitchalfot*), mit deren Hilfe er verblüffende inhaltliche Verbindungen von gleichklingenden Konsonanten aufdeckte. Hirsch unterstrich durch seinen Ansatz, dass es für die Frage nach der Identität eines Wortes oder Wortstammes unermüdlicher Anläufe bedarf, ewig neuer Formulierungen statt einer ewigen Formel. Auch wenn sich bestimmte Bedeutungen wiederholen können, entbinden sie nie von der Pflicht zu Einzelinterpretationen. Dieser Ansatz weist den Weg zur Antwort auf die Frage nach den Eigenschaften jüdischer Literatur. Den Spuren sinaitischen Denkens ist in jedem Text einzeln nachzugehen: durch etymologischen Brückenbau zum Hebräischen und zum hebräischen Ursprungstext.

Die Bausteine sinaitischen Denkens werden ferner auf den Bedeutungsebenen des *Pardes* beleuchtet. Dieser Begriff verweist im Judentum auf vier Stufen möglicher Lesart: **Peschat** (einfacher oder wörtlicher Sinn), **Remes** (anspielerender Sinn), **Derascha** (erbetener Sinn) und

Sod (versteckter oder geheimer Sinn). Die Anfangsbuchstaben dieser vier Wörter bilden ein Akronym, das sich, so es vokalisiert wird, als *Pardes* („Obstgarten“, „Paradies“) liest. Der *Pardes* ist seit seiner Überlieferung durch den ersten jüdischen Propheten die Spielwiese buchstäblich ver-wüsteter Hermeneutik. Moses war der erste, der den Anweisungen des Himmels zufolge das Feigenblatt der Heiligen Schrift lüftete, ihre Sprache bloßstellte und Sinn vor-stellte. Unverstellten und bis dato unvorstellbaren Wüstensinn. Jede Hermeneutik fernab dieser Logik war nicht mehr zu gebrauchen. So gesehen liegt der Paradiesgarten nicht außerhalb des menschlichen Vorstellungsvermögens, sondern ganz im Gegenteil in der Schrift. Wüstenschrift heißt die Thora im übrigen nicht nur ihres Entstehungsortes wegen, sondern auch ihrer Andersheit wegen. Weil sie das alte, im ägyptischen Exil praktizierte, schriftlose Denken verwüsten half. Buchstäblich und im übertragenen Sinn. An seine Stelle trat ein desertiertes Denken. Im *Pardes* am *Horeb*, im Eden der Wüstenschrift, in der Oase der ver-wüsteten und ver-wüstenden Heiligen Schrift. Am Sinai wurde sie den Hebräern eröffnet, um den Sinai dreht sich seither ihr Denken.

Solche Zusammenhänge aufzuzeigen ist das Ziel dieser Untersuchung. Gearbeitet wird nach dem Evidenzprinzip. Es muss überzeugend und für Leser, denen die Materie nicht vertraut ist, nachvollziehbar sein, dass in der Tradition jüdischer Auslegungskunst interpretiert wird und sich offensichtliche Parallelen zwischen den Bausteinen und dem Untersuchungsgegenstand ergeben. Dabei wird nicht streng systematisch gearbeitet, das heißt es wird nicht jeder Baustein und jeder Text auf alle vier Ebenen des *Pardes* gehievt. Nur dort, wo es notwendig erscheint, tiefer auszuholen, sollen alle Durchgänge genutzt werden.

Zur Auswahl stehen Texte von Juden und von Nichtjuden. Das Kriterium der Zugehörigkeit zum Judentum wird dabei weitgehend subjektiviert, das heißt nicht nur nach jüdischem Recht bewertet. Jude ist demnach, wer sich selbst für die Außenwelt erkennbar als Jude bezeichnet, sich dem Judentum zugehörig fühlt oder aufgrund seiner Herkunft dem Judentum nahe steht. Diese Definition betrifft nur die Auswahl der Texte, sagt also nichts darüber aus, ob und inwieweit der Inhalt an die Tradition des sinaitischen Denkens anknüpft. Die Auswahl richtet sich ferner nach dem jeweiligen Element des sinaitischen Denkens, das zur Debatte steht. Geht es etwa um die Untersuchung des Bausteins „Frage“ (Bedeutung des Fragens und der Frage), wird nach Texten von Juden und Nichtjuden gesucht, die sich mit diesem Thema befassen.

Die meisten Primärtexte stammen von deutschsprachigen Autoren. Streng genommen spielt die Sprache jedoch keine Rolle, da es ja – wie skizziert – um die Bausteine eines Denkens geht, das grundsätzlich in jeder Sprache ausgedrückt werden kann. Schwerpunktmäßig deutschsprachige Literatur zu verwenden erscheint dennoch gerechtfertigt. Aufgrund des wegen Auschwitz gespannten Verhältnisses zwischen Deutschen und Juden steht das Judentum in der Bundesrepublik seit Ende der 60iger Jahre mit steigender Tendenz im öffentlichen Interesse. Dabei ist jedoch zu beobachten, dass insbesondere die jüdische Identität selbst von Juden oft auf Auschwitz und die Zugehörigkeit zur sogenannten Schicksalsgemeinschaft reduziert wird. Als ob jüdische Literatur sich nur um Vernichtung und Verfolgung drehte. Entsprechend wird in allen literarischen Sparten die jüdische Identität überwiegend negativ geortet. Thomas Nolden spricht gar in Anspielung auf die

Konzentrationslager von einer „konzentrischen Literatur“.¹⁹ Die Publikationen zu jüdischer Literatur und jüdischer Identität werden immer zahlreicher, ohne dass versucht wird, jüdische Identität jenseits von Verfolgung, Folklore und Fanatismus zu sehen. Insofern erscheint es gerechtfertigt, das Augenmerk auf Autoren zu richten, die sich ständig rechtfertigen müssen, wie sie es verantworten können, in der Sprache und im Land eines Volkes zu schreiben, das 6 Millionen Juden ermordet hat..

Die Auswahl der Texte beschränkt sich aus rein praktischen Erwägungen im wesentlichen auf Prosa (Essays, Erzählungen, Romane, Tagebücher und autobiographische Schriften). Das Werk Rilkes stellt die einzige Ausnahme dar, weil seine Äußerungen über Literatur als Gebet auch in der Lyrik zu finden sind und es Unsinn wäre, den Inhalt dieser Aussage nach Gattungen zu trennen. Eine solche Trennung wäre im übrigen mit jüdischer Tradition kaum zu rechtfertigen, da das Systematisieren nach Literaturgattungen im Griechischen beheimatet ist. Schließlich vertreten jüdische Autoren wie etwa Cynthia Ozick die These, dass vor allem die Lyrik dem sinaitischen Denken fremd ist, weil sie die Tendenz zum Monumentalen und zur Formapotheose habe und der schärfste Ausdruck des ästhetischen Paganismus sei (Verstoß gegen das Bilderverbot).²⁰ Jedenfalls müsste bei der

¹⁹ In Thomas Nolden, *Junge jüdische Literatur*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1995, S. 10. Nolden spricht von „konzentrischem Schreiben“ in Anspielung auf den von David Rousset geprägten Begriff „l'univers concentrationnaire“ (Der französische Schriftsteller gab auch ein Buch mit diesem Titel heraus – sein Erfahrungsbericht als Häftling im KZ Buchenwald – [Paris, Éditions du Pavois, 1946]).

²⁰ Cynthia Ozick, *America: Toward Yavneh*, in Hana With-Nesher, *What is Jewish Literature*, Philadelphia/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1994, S. 28 Ozicks Verständnis von Lyrik steht im unmittelbaren Zusammenhang ihres Verständnisses von jüdischer Literatur: „By ‚centrally Jewish‘ I mean, for literature, whatever touches on the liturgical. Obviously this does not refer only to prayer. It refers to a type of literature and to a type of perception. There is a critical difference between liturgy and a poem. Liturgy is in command of the reciprocal moral imagination rather than of the isolated lyrical

Hinzunahme lyrischer und dramatischer Werke eine Diskussion um die Bedeutung des jeweiligen Genres aus jüdischer Sicht geführt werden. Bei Texten, die sich eher ans abstrakte Denkvermögen als an die Einbildungskraft der Leser richtet, wird die Notwendigkeit eines solchen Diskurses nicht gesehen.

imagination. A poem is a private flattery; it moves the private heart, but to no end other than being moved. A poem is a decoration of the heart, the art of the instant. It is what Yehudah Halevi called flowers without fruit. Liturgy is also a poem, but it means not to have only a private voice. Liturgy has a choral voice, a communal voice, the echo of the voice of the Lord of History. Poetry shuns judgment and memory and seizes the moment. In all of history the literature that has lasted for Jews has been liturgical.” (Ebd. Hervorh. d. Verf.)

IV. Stand der Forschung

Adornos Verdikt, nach Auschwitz sei es barbarisch, Gedichte zu schreiben, findet bei vielen Literaturwissenschaftlern seine Entsprechung in der Behauptung, mit Auschwitz sei die jüdische Literatur in deutscher Sprache zu Grabe getragen worden. Für Marcel Reich-Ranicki etwa gehört deutsch-jüdische Literatur „der Vergangenheit an“²¹, für Günter Stemberger ist jüdische Dichtung in deutscher Sprache eine mit Paul Celan „ausklingende“ Dichtung²² und Hans Schütz meint, dass die Nazis „das letzte Kapitel der deutsch-jüdischen Literaturgeschichte“ geschrieben hätten.²³ Die Liste an Erklärungen zum Tod der jüdischen Literatur deutscher Sprache wird seit Kriegsende ständig erweitert. Selbst Gershon Shaked, ein profunder Kenner der deutschen Literaturszene, schreibt 1992: „Wenn die europäisch-jüdische Literatur im allgemeinen und die deutsch-jüdische im besonderen überhaupt Nachfolger hat, dann auf der anderen Seite des Atlantiks.“²⁴

²¹ Marcel Reich-Ranicki, *Die verkehrte Krone. Über Juden in der deutschen Literatur*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 1995, S. 37. An anderer Stelle spricht er von der «allerletzten Generation deutsch-schreibender Juden» in: ders., *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt (DVA), 1989, S. 36.

²² Günter Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München, C.H. Beck, 1977, S. 232.

²³ Hans Schütz, *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick*, München, Piper, 1992, S. 26.

²⁴ Gershon Shaked, *Die Macht der Identität*, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1992, S.225.

Diesen Verlautbarungen steht jedoch eine Realität gegenüber, die jüdische Literaturgeschichte in deutscher Sprache fortschreibt. Nach eigenen Recherchen gibt es über zweihundert, einem größeren Publikum als Juden bekannte Autoren, die nach Kriegsende in deutscher Sprache schreiben. Dabei handelt es sich keineswegs nur um die aus dem Exil ins deutsche Sprachgebiet zurückgekehrten Autoren, sondern auch um Kinder und Enkel von Überlebenden und Immigranten. Im Rahmen unserer Magisterarbeit wurde der Versuch unternommen, einen Überblick über die Vielzahl und die Vielfalt der Werke dieser Autoren zu geben. Auf diese Arbeit wird ausdrücklich verwiesen.²⁵ Hinzu kommt eine wachsende Anzahl an Sekundärliteratur zum Thema „Jüdische Literatur“ seit den 90iger Jahren. Genannt seien etwa die Werke von Michael A. Meyer²⁶, Hana Wirth-Neher²⁷, John Borneman und Jeffrey M. Peck²⁸, Susan Stern²⁹, Michael Wolffsohn³⁰, Lynn Rapaport³¹, Dieter Lamping³², Thomas Nolden³³ und Michael Brenner³⁴, ferner dem Thema gewidmete Sonderhefte wie etwa der Zeitschrift *Grauzone*³⁵ und seit

²⁵ Chaïm Vogt-Moykopf, *Jüdische Identität in der deutschsprachigen jüdischen Literatur nach 1945*, Université de Montréal, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en études allemandes, Montreal, 1999.

²⁶ Michael A. Meyer, *Jüdische Identität in der Moderne*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1992.

²⁷ Hana Wirth-Nesher (Hrsg.), *What is Jewish Literature*, a.a.O.

²⁸ John Borneman, Jeffrey M. Peck, *Sojourners : The Return of German Jews and the Question of Identity*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995.

²⁹ Susan Stern (Hrsg.), *Speaking Out. Jewish Voices from United Germany*, Chicago, Berlin, edition q, 1995.

³⁰ Michael Wolffsohn, *Meine Juden - Eure Juden*, München, Piper, 1997, S. 102.

³¹ Lynn Rapaport, *Jews in Germany After the Holocaust : Memory, Identity, and Jewish-German Relations*, Cambridge, University Press, 1997.

³² Dieter Lamping, *Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.

³³ Siehe oben.

³⁴ Michael Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München, C. H Beck Verlag, 2000.

³⁵ Thema *Junge jüdische Literatur*, in: *Grauzone*, Zeitschrift über neue Literatur, Ausgabe 13, 1997.

neuestem gar ein *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*³⁶ („Das Schreiben der deutsch-jüdischen Literatur kann nicht mehr als beendet verstanden werden.“³⁷).

Wer das Phänomen «Juden in der deutschen Literatur» bisher untersuchte, handelte allerdings schematisch und ohne Rechenschaft über sein Vorgehen abzulegen.³⁸ Menschen wurden als Juden oder als jüdische Autoren aufgelistet, unabhängig davon, ob sie sich selbst so sahen und unabhängig von irgendeinem substantiellen Auffüllen des Attributs «jüdisch». Weder wurde die Frage gestellt ‚wer ist Jude‘ und ‚wie drückt sich Zugehörigkeit zum Judentum aus‘, noch fragten sich die jeweiligen Autoren, ob und wenn ja, welche Verbindungen es zwischen einem als Jude bezeichneten Schriftsteller und seinen Werken geben könnte.

Damit beinhalten die bisherigen Untersuchungen einen Denkfehler: Sie wurden alle geschrieben, um darzustellen, «was die Deutschen den Juden "verdanken"».³⁹ Im selben Atemzug verweisen sie aber darauf, daß die betreffenden Dichter weitgehend oder völlig assimiliert waren. Seltsame Logik. Denn schrieben sie als Menschen, an denen nichts Jüdisches war, was gibt es dann einem Juden zu verdanken? Waren es keine Juden mehr, verfolgt und ermordet die Deutschen keine Juden, sondern ihre eigenen Schriftsteller, die sie für Juden hielten. Ein entscheidender Unterschied. Denn

³⁶ Andreas B. Kilcher, *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2000.

³⁷ Andreas B. Kilcher, *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, a.a.O., S. XVIII (Einleitung).

³⁸ Einen Überblick zum Thema verschafft als einer der wenigen Siegmund Kaznelson (Hrsg.), *Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk*, mit einem Geleitwort von Richard Willstätter u. einer Vorbemerkung zur 2. Aufl. v. Robert Weltsch, Berlin, Jüdischer Verlag, 1959.

³⁹ Siegmund Kaznelson (Hrsg.), *Juden im deutschen Kulturbereich*, a.a.O., S. XIX.

in diesem Fall müsste die deutsch-jüdische Literaturgeschichte in eine eher deutsche umgeschrieben werden und das Phänomen der verfeimten und verbrannten Dichter und Denker wäre weniger eines von Antisemitismus als eines von Intellektuellenfeindlichkeit.

Keiner der Autoren, der versuchte, eine deutsch-jüdische oder jüdische Literaturgeschichte in deutscher Sprache zu schreiben, hat diesem Problem bisher Rechnung getragen. Der erste, der sich im deutschen Sprachraum an das Thema „Jüdische Literatur“ bzw. „jüdisch-deutsche Literatur“ heranwagte, war Gustav Karpeles⁴⁰ Ende des 19. Jahrhunderts. Es folgten die Werke von Ludwig Geiger⁴¹ und Gustav Krojanker⁴² bevor eine lange Ruhepause eintrat. Eine Renaissance erlebte die Frage nach einer Einkreisung des Problems erst wieder in den letzten 10 Jahren vor der Jahrtausendwende. Von den Anfängen der Verwendung des Bindestrichs als Kennzeichnung einer neuen Literatur stand diese unter Legitimationsdruck, weil sie auf die antisemitische Definitionsvariante von der rassisch und national bedingten Systemliteratur⁴³ reagieren musste, ohne grundsätzlich andere Vorschläge zu liefern. Der Unterschied bestand im wesentlichen nur darin, dass die Antisemiten die jüdische Herkunft negativ und die Juden ihre Herkunft positiv bewerteten. Die jüdisch-deutsche Literatur blieb in jedem Fall an die Herkunft gekettet.

⁴⁰ Gustav Karpeles, *Geschichte der jüdischen Literatur*, Berlin, Robert Oppenheim, 1886, 2 Bände.

⁴¹ Ludwig Geiger, *Die deutsche Literatur und die Juden*, Berlin, Georg Reimer, 1910.

⁴² Gustav Krojanker (Hrsg.), *Juden in der deutschen Literatur*, Berlin, Welt-Verlag, 1922

⁴³ Siehe hierzu Eugen Karl Dühring, *Die Judenfrage als Frage der Racenschädlichkeit für Existenz, Sitte und Cultur der Völker*, Karlsruhe, Reuther, 3. verbesserte Auflage 1986.

Zarte Versuche, aus diesem Schema auszubrechen, lassen sich bei Moritz Goldstein⁴⁴ und in einigen Aufsätzen bei Krojanker finden. Die Autoren gehen dabei thematisch vor, zielen also auf Ordnungskriterien, die der Frage nach einem typisch jüdischen Stoff nachgehen.

Andere haben versucht, Zusammenhänge jüdischer Autoren im „Unbewussten“ und „Metaästhetischen“ (Leon Yudkin⁴⁵) oder im „Mentalen“ (Arnold Mandel⁴⁶) zu sehen, ohne diese Idee allerdings an Texten zu demonstrieren. Originell ist der Ansatz von Cynthia Ozick, die vom „liturgischen Moment“ jüdischer Literatur spricht.⁴⁷ Darunter versteht sie ein Verhalten, das sich am Dienst für die Allgemeinheit ausrichtet, das heißt rein persönliche Motive des Schreibens ausklammert. Sie konkretisiert diese Vorstellung u.a. mit der Behauptung, dass jüdische Autoren nur dort als solche Bestand hätten, wo sie als Kritiker, Mahner und Systemzerstörer auftreten.

Am undogmatischsten zeigt sich Andreas Kilcher in seiner für das erste Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur vorgestellten Konzeption. Diese knüpft ausdrücklich an einen Vorschlag Stefan Zweigs an, demzufolge alle Autoren ihre persönliche Stellungnahme zum Judentum formulieren müssten. Kilcher geht es in dieser Tradition der Vereinzelung von Identität um die „irreduzible Pluralität singulärer Interpretationsakte“.⁴⁸ Deshalb unterlässt der Literaturwissenschaftler jeden Versuch einer Begriffsbestimmung und

⁴⁴ Moritz Goldstein, Deutsch-jüdischer Parnaß, in: Der Kunstwart 25 (März 1912), S. 281-294.

⁴⁵ Yudkin, Leon Israel, *Jewish Writing and Identity in the Twentieth Century*, New York, St. Martins Press, 1982.

⁴⁶ Arnold Mandel, *Une mélodie sans paroles ni fin. Chroniques juives*, Paris, Collection Esprit/Seuil, 1993.

⁴⁷ Siehe oben.

⁴⁸ Andreas B. Kilcher, *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, a.a.O., S. XIX (Einleitung).

postuliert den Verzicht auf „Zusammenhänge und Ganzheiten“.⁴⁹ „Alles und nichts“ drängt sich so gesehen als Antwort auf die Frage auf, was jüdische Literatur eigentlich sei.

Vereinfacht lässt sich sagen, dass mit dem Werk Andreas Kilchers ein neues Extrem der Forschung erreicht wurde. Zielen die Anfänge der Definitionsversuche auf eine Totalisierung der Begriffsbestimmung, die so oder so im kollektiven Verständnis aufging, ist die Forschung heute beim Gegenteil angelangt. Sie behauptet nach wie vor die Existenz einer Bindestrich-Literatur, überlässt die Definition jüdischer Identität jedoch ausschließlich jedem einzelnen Autor. Demnach gibt es so viele jüdische Identitäten wie Autoren, die darüber schreiben. Das Judentum wird dadurch atomisiert und bis zur Unkenntlichkeit individualisiert. Wenn die Gemeinsamkeit aller Juden sich darin erschöpft, dass sie nichts Gemeinsames haben, außer dass sie über ihre Unterschiede schreiben, wird der Anspruch, einer jüdischen Literaturgeschichte das Wort zu reden, zur Farce. Mit der selben Berechtigung müsste das Attribut „deutsch“ und überhaupt jeder literarische Rahmen in Frage gestellt werden.

Die Dissertation soll daher den Versuch darstellen, eine Funktionsweise jüdischen Schreibens zu demonstrieren. Es soll also weder eine neue Definition gegeben werden, noch eine weitere Variante der Behauptung, dass sich das Judentum nicht definieren ließe. Auch wenn die Ansicht geteilt wird, dass sich jüdische Identität von den Anfängen dagegen sperrte, in Formen gepresst zu werden, so ist sie dennoch kein Ausdruck von Beliebigkeit. Der Name „Jude“ (Hebräisch: „Gott sei gedankt“) steht in der

⁴⁹ Ebd.

sinaitischen Tradition für die Dankbarkeit desjenigen, dem das Buch der Bücher als Lebensmittelpunkt dient („dem Buch sei gedankt“). Jude ist demnach, wer nach der Ethik und den Gesetzen des ersten jüdischen Buches lebt. Mit Trigano ließe sich sagen, Jude ist, wer in der Polis des Buches lebt. Der Name „Jude“ verweist somit nolens volens auf ein Verhältnis zur Heiligen Schrift. Dieses Verhältnis war dreitausenddreihundert Jahre bestimmend für die jüdische Identität und wurde erst mit der „jüdische Aufklärung“ (*Haskala*) genannten Entjudaisierung des Judentums vor rund 200 Jahren aufgebrochen. Viele der sogenannten säkularen Juden stammen aus Familien, die noch vor zwei, drei Generationen nach der *Halacha* lebten, bei andern werden immerhin Rudimente der alten Tradition gelebt und weitervermittelt. Da der Kern jüdischer Identität jedoch bis heute um die Thora kreist und viele Elemente des sinaitischen Denkens ihrer Dynamik wegen zum Überleben des Judentums beitrugen (die Thora als „portatives Vaterland“, wie Heine sagte) liegt die Vermutung nahe, dass die bloße Entscheidung gegen die *Halacha* als jüdisches Grundgesetz nicht von heute auf morgen eine lange und reiche Tradition des Denkens auslöscht. Wie eine solche Tradition weitergegeben wurde, steht hier nicht zur Debatte. Es soll allein darum gehen, eine Spur vom sinaitischen Text bis zu den Texten der Postmoderne bzw. Spätmoderne zu legen und die Aktualität eines Teils seines Denkens in Werken zu zeigen, die mit ihm vordergründig weder zu tun haben, noch mit ihm zu tun haben wollen.

Dieser Ansatz wird dem reduktionistischen Verständnis von der Hegemonie und der „Heiligsprechung“ einer Shoa-Identität zur Seite gestellt, wie sie in Teilen der Literatur, die sich mit Auschwitz befasst, zum Ausdruck kommt. Damit wird selbstredend behauptet, dass sich moderne jüdische Identität nicht nur am Antisemitismus hochzieht und dass die Debatte um den Kern und die Ursprünge jüdischer Identität nicht ins Religiöse verbannt

werden kann. Gerade weil die lange Leidensgeschichte ein bestimmender Faktor für das jüdische Bewusstsein ist, zeugt es von der Notwendigkeit, auch die anderen Faktoren aufzuzeigen, insbesondere solche, die immer wieder dafür sorgten, dass der Leidensdruck überhaupt aufgefangen werden konnte.

V. Eröffnungen

1. Der buchstäbliche Sündenfall

Längst entbehrt unsere sprache ihren dualis, dessen ich mich hier immer bedienen müste, und den pluralis fortzuführen fällt mir zu lästig.

Jacob Grimm

Ein Schüler des berühmten Abraham Abulafias stellte und verstellte die Buchstaben der Heiligen Schrift, meditierte und sinnierte über ihnen, dass sich Geist und Körper an ihnen erwärmten, bis er merkte, dass er die Kerze nicht mehr brauchte. Aus seiner nächtlichen Studierstube war vor lauter Buchstabenspiel ein funkelnder Lichtzauber geworden. Natürlich rieb er sich ungläubig die Augen:

„Ich ging hin und her durch das ganze Haus und, siehe, das Licht ging mit mir; Ich legte mich auf ein Bett, und deckte mich ganz zu, und siehe, das Licht war die ganze Zeit mit mir.“⁵⁰

Schreiben kann ansteckend sein. Zumindest das Werkeln mit hebräischen Buchstaben. Sie wärmen, erzeugen Licht und erleuchten den

⁵⁰ Zit. n. Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, S. 164.

Schreiber. Zweiundzwanzig Funken aus dem Garten Eden der Schrift. Zweiundzwanzig geheime Feuer. Wer sie zünden will, muss allerdings den Weg des Vergessens gehen. Wie der frisch gebackene Kabbalist. Als jener nämlich alle Techniken des Buchstabenstellens erlernt hatte, befahl ihm sein Lehrer, sie auszulöschen:

„Mein Sohn, der Sinn ist nicht, eine endliche Form zu erfassen – nicht einmal die höchste. Vielmehr ist das der *Pfad der Namen*: der ihnen innewohnende Wert ist proportional zu ihrem Grad an Unverständlichkeit. Je weniger verständlich, um so wertvoller. Du wirst schließlich auf eine Energie stoßen, die außerhalb deiner Kontrolle liegt; dein Geist und deine Gedanken sind in ihrer Hand.“⁵¹

Außerhalb menschlicher Kontrolle. Das Licht geht vom Dunkel aus, streut vom Jenseits der Schrift in den Verstand. Was man sieht, ist Sichtbares am Unsichtbaren, ein Ausschnitt des Un-sinns oder das Dada des Ur-Sinns, den der Mensch nie zu sehen bekommt, weil jeder rückwärtige Sinn immer nur auf das Vordergründige eines neuen rückwärtigen Sinns verweist, der obendrein nur aus der Retrospektive verständlich erscheint.⁵² Der berüchtigte Rücken Gottes, der an Moses vorbeidefiliierte⁵³: die Rückenansicht der 22 hebräischen Lettern. Ihren Geschöpfen geht es nicht besser. 620 Artikel des

⁵¹ Der Text stammt aus derselben o.g. Quelle Gershom Scholems (*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, a.a.O., S. 163), die Übersetzung folgt jedoch Daniel C. Matt, *Das Herz der Kabbala. Jüdische Mystik aus zwei Jahrtausenden*, Bern/München/Wien, O.W. Barth Verlag, S. 129.

⁵² Chatam Sofer zu 2 Mos 33, 23.

⁵³ Moses wird belehrt, dass er nur den „Rücken“ Gottes sehen könne (2 Mos 33, 23). Der hebräische Ausdruck *Et-Achorei* heißt jedoch wörtlich „Das-sich-(zeitlich)-hinter-mir-befindende“ (deshalb auch, wie von Hirsch mit „Spuren von mir“ übersetzt) und hat den gematrischen Wert 620. Diese Zahl taucht immer wieder in anderen, nachfolgend genannten Zusammenhängen auf.

jüdischen Grundgesetzes⁵⁴, einer nach dem andern aus den 620 Buchstaben des Dekalogs geformt⁵⁵ und erhellt durch die 620 Lichtsäulen aus der Krone der Schöpfung lassen nur Teilansichten durch, einmalige, für jeden Schreiber verschiedene Perspektiven. So viel Licht im Text und trotzdem sieht man nur seinen Rücken, eine Kehrseite, einen Reflex seines Seins. „Du vermagst nicht, mein Angesicht zu schauen“, belehrt Gott seinen Propheten, „denn mich schauet kein Mensch und bleibt leben.“⁵⁶ Die Anschauung des Worts, seine „Erfassung“ und sein „Begreifen“ wurden dem Menschen untersagt. Nur die „Rückseite“ des Sinns, die Ahnung von der Existenz hinter- und tiefsinniger Lagen Weisheit bleibt erhalten: gewissermaßen als Spuren und Splitter des göttlichen Worts.

Die Schrift hielt sich nicht immer bedeckt. Sie erscheint erst im Dickicht ihrer Bedeutung, seit der Mensch versucht hat, sie erstarren zu lassen, seit er sich mühte, Worte ein-zubilden, in *eine* Form zu pressen statt sie in Bewegung zu halten. So jedenfalls liest sich der Tanz ums Goldene Kalb. Die hebräische Wurzel für Kalb ist ein Wort der Bewegung. Ihre Buchstabenfolge *Ajin-gimel-lamed* steht für „runden“ und „einen Kreis ziehen“⁵⁷ In Gold gegossen und aufs Podest gestellt bleibt von der semantischen Dynamik allerdings nichts mehr übrig. Das Wort prunkt stumm als exponierter gefrorener Ausdruck. Goldrichtig ausgestellt, eindeutig fest-gestellt. Was sich bewegt, wäre fortan nur noch der Mensch um einen bewegungsunfähigen Gott und um ein gefangenes Wort. So gesehen war der Tanz um den glitzernden

⁵⁴ Die *tarjag mitzwot* (613 in der Thora verankerten Gebote und Verbote, die das Herzstück der *Halacha* ausmachen) zuzüglich der 7 aus der mündlichen Thora stammenden Bestimmungen, die zusammen eine Art Grundgesetz des Judentums bilden.

⁵⁵ Nach der gängigen Auslegung sind alle 620 Bestimmungen in den 10 Geboten enthalten.

⁵⁶ 2 Mos 33, 20.

⁵⁷ Kalb (*Egel*), Kreis (*Igul*) und Wagen (*Agalah*) haben dieselbe Wurzel.

Götzen nicht nur die versuchte Stilllegung Gottes, sondern auch die versuchte Zähmung des Worts, ein untaugliches Unterfangen, den Buchstaben ihren Bewegungsspielraum zu nehmen. Die Folgen sind bekannt. Kaum dass Moses das gleißende Wortungeheuer erblickt, schmettert er die Tafeln zu Boden und die Buchstaben des Dekalogs fliegen eilig davon.⁵⁸ Als ob sie den Anblick ihrer erstarrten Genossen nicht ertrügen. Seither halten sie sich bedeckt. Jedenfalls wird Moses erst im Anschluss daran unterrichtet, dass er nur noch den Rücken der buchstäblichen Offenbarung zu Gesicht bekäme. Erst danach scheint der direkte Zugang zum lichten Dunkel gesperrt und Israel mit Vergessen geschlagen.⁵⁹ Die Schrift als „Ganzes“, so lehrt der Talmud⁶⁰, ist unzugänglich geworden. Diesem Umstand wird u.a. dadurch Rechnung getragen, dass die Thorarolle „entkleidet“ werden muss, um gelesen zu werden.⁶¹ Auch die Schrift zeigt sich mit Feigenblatt. Ein zweiter Sündenfall also: die Austreibung aus dem Schriftgarten, dem Eden des geschriebenen Worts. Der Rausschmiss aus dem buchstäblichen Paradies. Der Jude muss sich den Zugang seither aufwendig erkämpfen. Die Schrift liegt ihm nicht mehr offen und klar verständlich vor Augen, sondern präsentiert sich als unwegsames und unübersichtliches, als rätselvolles und wildprächtiges Gelände, das umworben und erobert sein will. Das Schreiben wäre demnach ein aufwendiger Versuch, einen Teil des verlorenen Terrains wiederzugewinnen. Dem Schreiber ergeht es dabei nicht anders als dem ersten

⁵⁸ *Pessachim* 87b.

⁵⁹ *Eruvin* 54a. Der Passus reflektiert hier einige Worte aus 2 *Mos* 32,16: Was bedeutet 'Auf den Tafeln eingegraben'? Wären die ersten Tafeln nicht zerbrochen worden, wäre die Thora in Israel nie vergessen worden.“

⁶⁰ Das Wort „Ganzes“ (die „ganzen“ ersten Tafeln) kann hier wörtlich genommen werden, weil es sich auf den Akt des „Zerbrechens“ bezieht: das Zerbrechen des ursprünglichen und vollkommenen Sinns.

⁶¹ Vor jeder Thoraesung werden der Rolle ihr Schmuck (Krone und Schild) abgenommen und ihr „Mantel“ ausgezogen. Dieser Vorgang spiegelt sich auch in dem Wort Peschat (von *peh-schin-tet*) für „Bedeutung“, „einfacher Sinn“ wieder. Die Wortwurzel lautet „ausziehen“.

Menschen. So wie Adam pflügen lernen musste und sich die gepflegten Paradieshände beim Unkrautjäten blutig riss, hat der Schreiber die Leere des Papiers zu bestellen und mittels kantiger Buchstaben ein Textfeld zum Blühen zu bringen. Der Erfolg seines Unternehmens bemisst sich immer am Sinnüberschuss, das heißt an den Bedeutungsmengen, die er beim Schreiben nicht abgeschöpft hat. Nach der Formel: jeder Unsinn macht mehr Sinn als der beackerte Sinn. Das Ergebnis scheint höchst verwirrend: je mehr geschrieben wird, desto eindeutiger beansprucht sich das Geschriebene und desto weiter entfernt es sich vom vollkommenen Ursprungstext. Umgekehrt gibt es sich um so mehrdeutiger, je dürftiger es ausfällt, steht dafür jedoch der Eindeutigkeit des Urtextes wesentlich näher. So rückt der Schreiber de facto mit jedem neu gestellten Buchstaben von der Eindeutigkeit des Prototyps ab. Eine typisch sinaitische Närrerei und die unvermeidliche Folge idolisierender Attitüde. So sehr sich der Schreiber auch anstrengt, so wenig vermag er sich der Atomisierung des Sinns zu entziehen. Das Wort flieht die Bedeutung, weil es Bedeutungen hat.

„Ich hörte die Bücher sprechen und mich rufen als wollte jedes von ihnen, dass ich wenigstens einen Satz, ein Wort oder wäre es auch nur einen Buchstaben einsammelte.“⁶² Auf der Suche nach einem seltenen Manuskript lässt sich das lyrische Ich in Marc-Alain Ouaknins Erzählung *Der Hahn und der Messias* in der Bibliothek der Hebräischen Universität einschließen und verbringt dort die Nacht in endlosem Zwiegespräch mit vertrauten und fremden Zeichen. Reise der Wörter, Reise in den Wörtern: „Ich antwortete auf den Ruf der Bücher (...), notierte Wörter und Namen in wahlloser Folge.“⁶³

⁶² Marc-Alain Ouaknin, *HaTarnegol weHaMaschiach – Le coq et le messie* (Hebr.-Franz.), Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1999, S. 11 (Übers. d. Verf aus dem Hebr.).

⁶³ Marc-Alain Ouaknin, *HaTarnegol weHaMaschiach*, a. a. O., S. 12.

Dem Ruf folgt das Schreiben und Lesen. Ein simultaner Akt. Wenigstens der hebräischen Wurzel nach.⁶⁴ Die Schrift ist das zu Lesende und das Gelesene das zu Schreibende: „Ich antwortete auf die Schrift der Bücher und auf ihren Ruf gelesen zu werden.“ Der nächtliche Besucher zückt seinen Stift. Was der Dichter Ouaknin in einer modernen Bibliothek erfährt, erfuhr 3500 Jahre vor ihm der Prophet. „Da baute Mosche einen Altar und *nannte* ihn: Der EWIGE ist mein Banner.“⁶⁵ Dieser Satz lässt sich jedoch auch anders lesen: „Da baute Mosche einen Altar und (be)schrieb und las seinen Namen...“ Ein Wort, mehrere Grundbedeutungen: „rufen“, „nennen“, „lesen“, „geschehen“...⁶⁶ Der Bedeutungsreichtum ist im Hebräischen keine Seltenheit, sondern die Regel. Moses, angerufen, um aufzuschreiben, beschreibt und liest am Ort der Heiligung Teile der Ewigen Schrift, folgt ihrem Ruf, das zuvor Geschehene aufzuschreiben.⁶⁷ Das Tetragram als Handlungsreisender. Vier Buchstaben auf der Suche nach einem Autor. Sie geben Anweisungen zum Lesen und Schreiben, rufen jedem Juden zu: „Lies und (be-)schreib die Heilige Schrift!“ *Mikra* wird die Thora genannt. *Mikra* – die „Schrift“, aus der hebräischen Wurzel für „rufen“, „nennen“, „lesen“, „geschehen“... Wer ans Lesen denkt, vom Lesen spricht, auch nur das Wort benutzt, wird auf diese Weise immer an die Thora erinnert. Wer handelt oder auch nicht, etwas geschehen lässt oder geschehen macht, wird auch hier an die Thora erinnert, wird etymologisch unmittelbar darauf gestoßen. Wer des Hebräischen mächtig ist, umso mehr. So

⁶⁴ *Mikra*, wie die mit „Schrift“ übersetzten 5 Bücher Mose genannt werden, leitet sich aus der Wurzel *Kuf-resch-alef* ab, die u.a. „rufen“ und „lesen“ bedeutet. Siehe unten.

⁶⁵ 2 Mos 17, 15. Kursivschrift v. Verf.

⁶⁶ Die Bedeutung der Wurzel *Kuf-resch-alef* ist Seiten füllend. Samson Raphael Hirsch untersucht 11 verschiedene Verwendungen im *Chumasch*. Siehe Matityahu Clark, *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew. Based on the Commentaries of Rabbi Samson Raphael Hirsch*, Jerusalem, New-York, Feldheim, 1999, S. 232.

⁶⁷ 2 Mos 17, 14. Gott befiehlt Moses, den Krieg gegen Amalek ins „Buch der Kriege“ einzuschreiben. Dazu mehr weiter unten.

gesehen liest das Tetragramm bei jedem Augenaufschlag eines Juden buchstäblich mit, wie sehr dieser sich auch sträuben mag.

Szenenwechsel. Eine stürmische Nacht, Regenmassen und ein Student, der über Büchern brütet. Da glaubt der Wissbegierige einen Klagelaut zu hören und fährt auf, horcht, Stille, nichts weiter. So sagt er sich, einer „Täuschung“ aufgesessen zu sein, als die Buchstaben vor ihm in Bewegung kommen und sich neu formieren: „Keine Täuschung“, springen sie dem Leser ins Auge. „Keine Täuschung“, widersprechen sie aufgebracht. Kafka schreibt diese Zeilen während eines Ferienaufenthalts mit seiner Verlobten Felice Bauer in Marienbad.⁶⁸ Eine Tagebuchnotiz. Der Passus ist eingezwängt zwischen die Sätze „Erster Tag in Marienbad mit Felice. Tür an Tür, von beiden Seiten Schlüssel“ und den Anfang eines Absatzes, der mit den Worten beginnt: „Eingesperrt in das Viereck eines Lattenzaunes.“ Der Kontrast könnte kaum größer sein. Die Unfreiheit des Autors korrespondiert mit der Freiheit der Schrift. Dem gefesselten Schreiber stehen die ungebundenen und „unruhigen“ Buchstaben gegenüber, die ihn nicht nur anrufen und Lesarten offerieren, sondern obendrein korrigieren:

3 Juli (1916) Erster Tag in Marienbad mit Felice. Tür an Tür, von beiden Seiten Schlüssel

Drei Häuser stießen an einander und bildeten einen kleinen Hof. In diesem Hof waren in Schupfen noch zwei Werkstätten untergebracht und in einer Ecke stand ein hoher Haufen kleiner Kisten. In einer äußerst stürmischen Nacht -- der Wind trieb die Regenmassen über das niedrigste der Häuser scharf in den Hof hinein – hörte ein Student der in einer Dachkammer noch über seinen

⁶⁸ Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley (Hrsg.) *Franz Kafka: Tagebücher* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1990, S. 790 (Aufzeichnung v. 3.7.1916)

Büchern saß einen lauten Klage-ton aus dem Hof. Er fuhr auf und horchte, es blieb aber still, dauernd still. Eine Täuschung wohl sagte sich der Student und begann wieder zu lesen. "Keine Täuschung" so setzten sich nach einem Weilchen die Buchstaben im Buch förmlich zusammen. Täuschung wiederholte er und half den unruhig werdenden Zeilen mit seinem Zeigefinger nach, den er entlangführte.

4 Juli (1916) Eingesperrt in das Viereck eines Lattenzaunes (...)

Jeder Buchstabe eine autonome Persönlichkeit mit vielseitigen Gesichtern. Jeder Buchstabe ein wandelndes Buch, eine launische Bibliothek, ein Bände sprechendes Wesen, das sich, zum Wort gestellt, wie ein Mensch gebärdet: „Und so schreibe ich oft, ohne denken zu wollen in einem äußeren Wachtraum und lasse dabei zu, dass mich die Wörter streicheln, während ich wie ein kleines Mädchen auf ihrem Schoß sitze.“⁶⁹ Ob in der Thora, bei Kafka, Ouaknin oder Pessoa, die Buchstaben machen, was sie wollen, der Schreiber ist das buchstäblich erzogene und immer weiter zu erziehende Kind.

2. Die Wiedergutmachung am Wort

Der Sündenfall ist irreversibel. Man mag seine Gedanken in Worte kleiden und die Wörter auskleiden wie man will, sie sind niemals ganz angezogen und niemals ganz nackt. Was vor dem Tanz um das Goldene Kalb eindeutig war, präsentiert sich auf ewig mehrdeutig. Das Mehrdeutige ist überhaupt das einzig Eindeutige beim Schreiben. Für die lasterhaften Tänzer ist dieser Umstand allerdings ein Glücksfall. Ein Glück im Unglück

⁶⁹ Fernando Pessoa, *Das Buch der Unruhe*, Zürich, Ammann, 1985, S. 280.

sozusagen. Denn sie schafft die Voraussetzung fürs Schreiben als *Tikkun*.⁷⁰ Als Reparaturmaßnahme. Als Wiedergutmachung am Wort. Als Versicherung vor Versachlichung. War doch das lebendige Wort zum bloßen Gegenstand degradiert, zum protzenden Schmuckstück eines Volkes von Schreibern, das dem Wort nur noch sachliche Ausstrahlung zugestand. Anders gesagt: wer gegen den buchstäblichen Sündenfall anschreibt, hat persönlich, mehr noch, intim zu sein, hat Zutraulichkeit aufzubauen, damit ihm das widerfährt, was der portugiesische Dichter als „Hingabe“ erlebte. „Warum denn sachlich, wenn’s auch persönlich geht.“ Anton Kuhs journalistischer Schlachtruf erhält vor diesem Hintergrund ein völlig neues Gesicht. Hätten die Tänzer am Sinai sich dieses Mottos befließigt, wäre uns und ihnen die Atomisierung der Schrift vermutlich erspart geblieben. Denn was persönlich gedacht ist, dient schon per definitionem weniger der Sache als dem Menschen. Hier klagt der *Tikkun* seinen Kerngehalt ein: je weniger zur Sache, desto persönlicher und heilsam heilender das Schreiben, desto gelungener die *Teschuwa*.⁷¹ Das reflektiert die oben zitierte Episode um den Studiosus der *Kabbala*. „Warum sprechen wir Buchstaben aus und bewegen sie umher?“ fragt er seinen Meister. Um die Bilder aus dem Gedächtnis zu schaufeln, antwortet sein Lehrer, um die „endliche Form“ auszulöschen. Ähnlich originell ist Schmuel Josef Agnon diesem Gedanken in seiner Erzählung *HaMichtaw* (*Der Brief*) nachgegangen.⁷² Der Erzähler klagt dort über die Wehen des Schreibens,

⁷⁰ *Tikkun* von *letaken* (*Tav-kuf-nun*), „vorbereiten“, „vervollständigen“, „reparieren“, „verbessern“, „ordnen“. Mit *Tikkun Olam* (bzw. *Olam HaTikkun*) - die Lateiner würden sagen *restitutio ad integrum* - ist üblicherweise die Welt der verbesserten göttlichen Ordnung bzw. Erlösung im Kontext des Judentums gemeint.

⁷¹ Der Begriff leitet sich aus der Wurzel *Schin-waw-bet* (*laschuw*) ab und bedeutet „zurückkehren“ und „umkehren“, aber auch „antworten.“ Er steht für die „Rückkehr“ ins Thora-Judentum.

⁷² Schmuel Josef Agnon, *HaMichtaw*, in ders., *Samuch WeNir`eh*, Tel Aviv, Schocken, 1998. Deutsche Übersetzung: Josef Agnon, *Der Brief*, in *Buch der Taten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

berichtet in ironisch melancholischem Ton, wie sich jedes Mal, da er seine Einfälle in Worte kleiden will, sich diese dem „Begreifen“ entziehen: „Da zerflossen meine Gedanken zu nichts, wie wenn ein Kind sich einen Schneemann gemacht hat und ihm einen Rock anziehen will – während es sich noch mit dem Anziehen abgibt, ist er zerschmolzen.“⁷³ Schließlich, nach mehreren vergeblichen Anläufen, gelingt es ihm doch: „Wieder nahm ich meine Niederschriften vor und ging daran, die letzten davon abzuschreiben; vielleicht würde mich das zum Weiterschreiben führen. Und wirklich war meine Mühe nicht umsonst. Der Federhalter schrieb von selber fort, und weiter und immer weiter. Als ich nachlas, sah ich, dass es nicht zur Sache war, es war überhaupt keine Sache darin enthalten.“⁷⁴

Nicht umsonst schreibt der Dichter, es sei „keine Sache“ darin enthalten. Rede und Sache sind im Hebräischen dasselbe Wort. Ihre Verwandtschaft verweist auf das, was die Sache werden muss und die Rede nicht sein darf. „Keine Sache“, meint somit ihre Versachlichung in Abrede stellen und ihren Objektivierern dreinreden. Auch beim Schreiben soll die buchstäblich zur Rede gestellte Sache *in* die Rede aufgenommen, auf ihre Beredsamkeit hin untersucht und da, wo sie sich ismisch gebärdet, zerredet

⁷³ Die Zitate folgen – so nicht ausdrücklich anders erwähnt – der von Gerold Necker besorgten Übersetzung im *Buch der Taten* (s.o.)

⁷⁴ Schmuël Josef Agnon, *Der Brief* a.a.O., S. 114. Im hebräischen Original (*Samuch WeNireh*, a.a.O., S. 191) heißt es wörtlich: „Als ich die Sache (Rede) prüfte, sah ich, dass dem Gegenstand (Thema) nichts hinzugefügt worden war und dass überhaupt kein Gegenstand darin war.“ Dieser Satz ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Er enthält die Wörter *davar* (Sache/Rede) und *inijan* (Angelegenheit/Gesprächsgegenstand). *Inijan* leitet sich von *inen* (mit Wolken bedecken) ab. S.R. Hirsch übersetzt die Wurzel „durch Regenwolken Früchte tragen“ (Matityahu Clark, *Etymological Dictionary*, a.a.O., S. 188). Das Wort verweist somit auf die „Bedecktheit“ der zur Rede gestellten Sache. Das Verb „hinzufügen“ (*lehitztaf*) stammt von *zaraf* (*Zadi-resch-peh*) und kommt in der Thora im Sinne von „läutern“ und „reinigen“ vor. Damit ließe sich sagen, der Erzähler berichtet, dass sich der Gesprächsgegenstand „unbedeckt“ und „nicht gereinigt“, d.h. in seiner idolatrischen Form präsentierte und deshalb in keine befruchtende Rede einzubinden war.

werden. Pulverisiert wie das angebetete Edelmetall, das Moses zu „Bitterwasser“ verköchelte und das er die Götzendiener zu trinken zwang. Wichtigste Regel bei der Arbeit an einem *Tikkun*: Der zum Reden gebrachte Gesprächsgegenstand unterliegt dem Verbot, zur Apotheose erhoben zu werden. Keine Redseligkeit um den Preis ihres Heiligsprechung. Auch als geschriebene Rede nicht.

Agnons Sprachspiele wirken wie eine Funktionsbeschreibung jüdischer Schriftstellerei: die Jagd nach Ismen, das Zertrümmern der Denkgebäude, der Verzicht auf Formenlehre, die Ironisierung menschlicher Verewigungssucht. Mit anderen Worten: die Beurteilung menschlichen Handelns nach den Maßstäben der Schrift und die Rückführung der ihrer Formen beraubten Rede in die „Paradiessprache“ der Schrift. Darunter wäre nach Walter Benjamin die zweite Etappe der biblischen Sprachgenese zu verstehen⁷⁵, der zufolge Adam die Tiere benannte⁷⁶ und diese Benennung die Übereinstimmung des Wortes mit der Sache symbolisiert. Die Sprache ist hier im Gegensatz zur Sprache Gottes zwar nicht wirklichkeitsschaffend⁷⁷, dafür aber präzise, also wirklichkeits- und somit wahrheitsbildend. Jedes Wort verweist exakt auf den Gegenstand, den es bezeichnet. Die adamitische Wirklichkeit ist deshalb – wie Stéphane Mosès zu den Beobachtungen Benjamins treffend bemerkt –

⁷⁵ Als ersten Schritt sieht Benjamin „die Beziehung des Schöpfungsaktes auf die Sprache.“ Jeder Schöpfungsakt beginnt „mit der schaffenden Allmacht der Sprache“ bis die Sprache sich das Geschaffene einverleibt: „Sie ist also das Schaffende, un das Vollendende, sie ist Wort und Name.“ Walter Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1. Aufl. 1991, Band II, 1 (Aufsätze, Essays, Vorträge), S. 148.

⁷⁶ 1 Mos 2, 18-24.

⁷⁷ Das göttliche Wort ist nach Benjamin wirklichkeitsschaffend, weil es noch keine Dualität von Wort und Ding kennt. Sprache und Sache sind – wie das hebräische Wort *davar* bis heute reflektiert – dasselbe. Siehe hierzu weiter unten.

„vollständig auf die Sprache hin transparent.“⁷⁸ Diese Transparenz zerstäubt jedoch mit dem Turmbau von Babel. Wort und Ding verlieren ihr Einverständnis, so dass Sprache seither im „Abgrund des Geschwätzes“ modert.⁷⁹ Ungezählte Begriffe lauern darauf, sich einem Gegenstand anheften zu können, ohne mehr über ihn auszusagen, als dass sie nichts mit ihm teilen.⁸⁰ Was einst intentionslos im Benennen war, kreist nun um das Meinen. Ein sintflutartiges Quasseln der Ideen, ein Wuchern der Gedanken, ein Benennungsüberschuss⁸¹, der im Dickicht der Rede das Objekt, das ihr zugestellt werden sollte, zerredet, gleichgültig ob dieses sich ismisch gebärdet oder nicht. Benjamin glaubte einen Ausweg aus solcher Misere zeigen zu können. Über den Dichter als Übersetzer und den Übersetzer als Dichter. Beiden, heimisch mehr in der symbolischen als in der kommunikativen Sprache, käme die Aufgabe zu, die adamitische Einheit zwischen Sprache und Ding wiederherzustellen.⁸² Der Dichter als Läuterer des verquasteten Jargons. Weil es ihm weniger wichtig wäre, erklärend denn wortschöpferisch tätig zu sein, weil er mehr Anwalt des Signifikanten denn Anwalt des Signifikats sei. Dieses Mehr-denn-weniger zeuge zwar auch hier von der relativen Distanz zur biblischen Identität von Wort und Inhalt. Das ändere jedoch grundsätzlich nichts an der Funktion des Dichters, das Hintertürchen zum Sprachparadies

⁷⁸ Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1992, S. 95.

⁷⁹ Walter Benjamin, *Über Sprache*, a.a.O., S. 154. (Benjamin benutzt das Wort „Geschwätz“ im Kierkegardschen Sinne).

⁸⁰ Benjamin greift diesen Gedanken wieder in seiner Untersuchung über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels* auf, wo er die Philosophiegeschichte als ein ständig „missglücktes Benennen“ nachzeichnet, „an welchem das Meinen mehr Anteil hat als die Sprache.“ (Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1. Aufl. 1991, Band I, 1 (Abhandlungen), S. 217.)

⁸¹ Benjamin spricht von „Überbenennung“ (*Über Sprache*, a.a.O., S. 155).

⁸² Benjamin schreibt dem Dichter und dem Übersetzer die gleichen Aufgaben zu. Beide hätten es eher mit der Schaffung eines neuen Zeichensystems zu tun als mit der Übermittlung eines Inhalts.

offen zu halten. Der Sprachkünstler in den Fußstapfen Adams als Benennungsexperte. Für Benjamin glimmt im Künstler der Funken der paradiesischen Sprache fort. Die Wahrheitsfähigkeit seines sprachlichen Ausdrucks kommt dem Wahrheitsbild der adamitischen Sprache am nächsten.

Einem Witz zufolge war Thorstein Veblen⁸³ durch seine seltsame Art, fremde Sprachen zu studieren der amerikanischen Öffentlichkeit noch bekannter als seine Schriften. Der Ökonom starrte jedes Wort so lange an, bis er gewusst habe, was es heiße. Adorno führt dieses Bonmot zur Charakterisierung der Philosophie Benjamins an.⁸⁴ Sprache als die Kristallisation des „Namens“ sei diesem ungleich wichtiger gewesen als der semantische Begriff. Da der Schlüssel zu den „Rätselbildern“ verlorengegangen sei, müssten diese selber reden. Die Deutung da abholen, wo sie sich anbietet. Vor diesem Hintergrund, meint Adorno, habe Benjamin die profanen Texte gewogen als seien es heilige und „die Versöhnung der Mystik“ gepredigt.⁸⁵ Adorno bezieht sich zwar nicht ausdrücklich auf den frühen Aufsatz *Über Sprache*, aber das Grundmuster schimmert durch, als habe das gesamte Schaffen Benjamins sich darauf gegründet, die Auslegung säkularer Texte wie das Dechiffrieren der Thora anzugehen. Adornos tiefblickendes Zeugnis bescheinigt dem Freund allerdings nicht nur das Eingebundensein in die jüdische Denktradition. Ganz nebenbei und ungewollt wird auch eine kleine, aber folgeschwere Korrektur an Benjamins Auslegung der

⁸³ Thorstein Bunde Veblen (1857-1929), amerikanischer Volkswirtschaftler und Soziologe. Veblen war Begründer des Institutionalismus und vor allem bekannt durch seine Analyse externer Konsumeffekte. Er galt jedoch als Universalgenie, weil er sich in fast jeder universitären Disziplin zu Wort meldete und als Autor entsprechende Spuren hinterließ.

⁸⁴ Theodor W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* in Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, Band 10.1 (Kulturkritik und Gesellschaft I), S. 245.

⁸⁵ Theodor W. Adorno, *Prismen*, a.a.O., S. 243ff.

adamitischen Benennung angebracht. Nicht der Mensch benennt, sondern er spricht nur das aus, was die Dinge ihm einflüstern. Der Witz über Veblens Lerntechnik legt den himmlischen Schöpfungsakt wieder auf: der erstarrte Mensch wird von den Worten lebendig geküsst. Zwar ändert dies nichts an der Übereinstimmung des Wortes mit der Sache und somit an der Unverfälschtheit der adamitischen Sprache. Dafür am *Tikkun* umso mehr. Ist es am Wort zu reden, hat der Dichter kein Wörtchen mitzureden. Er kann nur annehmen oder ablehnen, was diese ihm in den Mund legen.

3. Die verwüstete Sprache

Der *Midrasch* schildert die Benennung wie eine Zirkusschau. Der ganze Himmel war bei dem Spektakel zugegen. Gott ließ die Tiere vorbeidefilieren und der erste Mensch sprach hebräische Namen aus, während die Engel dieses Spiel staunend verfolgten.⁸⁶ Dabei jonglierte er mit den Buchstaben und ihren Werten so aufregend und überzeugend, dass er das Können der Seraphim in den Schatten stellte. Dieses Schauspiel war allerdings kein Zufall, sondern das Ergebnis ausgiebiger Studien und geduldigen Lauschens darüber, was die Buchstaben der Thora ihm zu sagen hatten. Adam, angerufen, um zu beschreiben, liest und benennt wie Moses es anderthalb Jahrtausende nach ihm tun würde. Für jedes Tier die passende Buchstabenfolge, für jeden Charakterzug das passende hebräische Zeichen. Weil die Buchstaben sich ihm gefügig zeigten und ihren Spaß hatten am Wortspiel eines Menschen. Auch hier hatte also die Schrift das erste und letzte Wort. Der Mensch ist ihr Werkzeug, nicht umgekehrt.

⁸⁶ *Midrasch Rabba, Bereschit* 17, 4.

Eine solche Sichtweise wirkt sich ganz anders auf die Funktion des Schreibens und diejenige des Dichters aus. Für Benjamin war die adamitische Sprache nach dem Turmbau zu Babel ruiniert, die Konsistenz der Wahrheit verloren. Es blieb das Gerücht von ihr, im gesprochenen wie im geschriebenen Wort nur eine Ahnung ihrer wörtlichen Existenz. Benjamin sah sozusagen das Aufsprengen der Einheit von Sprache und Schrift als die große noetische und literarische Katastrophe. Nicht einmal der Dichter konnte aus dem Paradiesgarten der Sprache und dem Eden der Schrift eine elysische Schrift-Sprache zaubern. „Ding“ und „Rede“, das heißt Schrift und Sprache (oder „die bedingte Rede“ und „die besprochene Sache“) blieben auf ewig getrennt. Das ist jedoch die Essenz des adamitischen Benennens: Ding und Rede haben ihre Einheit und damit ihren Wahrheitsgehalt im Hebräischen nie verloren. *Davar* (aus der Wurzel *Dalet-bet-resch*) ist das hebräische Wort für „Sache“, heißt gleichzeitig „Wort“, „Rede“ bzw. „gesprochene Sprache“ und liefert obendrein den Wortstamm für „Wüste“ (*Midbar*).⁸⁷ Das sinaitische Denken hat sich so gesehen jedem Verfall des Worts gegenüber immunisiert und die „verwüstete“ Schrift-Sprache als ihren einheitlichen Denkraum bewahrt. Weder der Turmbau zu Babel, noch der buchstäbliche Sündenfall hat dieser Einheit etwas anhaben können. Vom „Abstieg“ in dualistisches Denken waren nur jene betroffen, die der linearen Turmbauweise von „unten“ nach „oben“ folgend ihre Schrift-Sprache als Gegensätze aufbauten. Wer jedoch in hebräischen „Bildern“ weiterdachte, sah den Turmbau zu Babel wie auch den buchstäblichen Sündenfall nur als einen lehrreichen Störfall an, der die

⁸⁷ Dieser Gedanke lässt sich noch weitertreiben, wenn man weiß, dass die Zehn Gebote (*asseret hadibrot*) wörtlich übersetzt „die Zehn Sachen“ und „die Zehn Reden“ heißen, anders gesagt, „die Zehn Beredeten und Beschriebenen.“ Die Zehn Gebote stellen so gesehen den Prototyp der Einheit von Schrift und Sprache.

Parameter des sinaitischen Denkens kaum verschob. Versachlichung und Idolisierung des Worts machten es lediglich notwendig, seinen nackten Sinn so abtauchen zu lassen, dass es unmöglich wurde, von ihm Besitz zu ergreifen. Die nackten Lehren erhielten Kleider, präsentierten sich fortan bedeckt, um die Wahrheit zu schützen und gleichzeitig Lust an ihr zu erzeugen. Die Thora unterstreicht diese Sicht durch den Zwang des Erinnerns. Die zerbrochenen ersten Tafeln wurden der Lade mit den zweiten Tafeln beigegeben. Buchstäblich als Bruchstücke des offen einsehbaren Texts. Die zweite Version war ohne die Bruchstücke der ersten nicht vor-stellbar. Dadurch war sie nie „ganz“ zu entziffern, ohne deshalb unwahr zu sein. Anders gesagt: auch die unverwüstbare Wahrheit ist aus sinaitischer Sicht nur als verwüstete vorstellbar. Dieses Paradox begleitet den sinaitischen Denker auf all seinen Wegen im *Pardes*. Das Paradies liegt in der sengenden Schrift, ein unter spiegelnden Hitzelagen blühender, nicht anschaulicher und auch nicht begreiflicher Buchstabenzauber, der das jüdische Schreiben gedanklich bei Atem hält, auch ohne „die schöne und vollkommen leibliche Gestalt“, die Jacob Grimm sich jeder Sprache wünschte.⁸⁸

⁸⁸ Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, München, dtv, 1984 (Nachdruck der Erstausgabe von 1960), Band 1, S. III (Einführung).

VI. Buchstabenglut

– Zur Textwärme und Texthaftung eines Denkens –

Erstes literarisches Quartett: Karl Corino, Daniel Ganzfried, Stefan Hermlin, Benjamin Wilkomirski.

1. Phänomenologie jüdischer Textbesessenheit

*Ich habe ein Land verlassen, das nicht
das meine war, für ein anderes, das auch
nicht das meine war.*

*Ich habe mich geflüchtet in eine Vokabel
aus Tinte und hatte das Buch als Raum;
Wort aus dem Nirgendwo, dunkles Wort
der Wüste.*

Edmond Jabès

Hillel, Weiser und Schriftgelehrter, Vorsitzender des Sanhedrins und Begründer einer der einflussreichsten jüdischen Schulen im Altertum, war in seiner Jugend ein armer Mensch. Um lernen zu können, verdingte er sich als Hilfsarbeiter. Eines Abends vor Beginn des Schabbat zur Zeit der Wintersonnenwende, hatte er nichts verdient und deshalb kein Geld, um die abendlichen Studien zu bezahlen. Da sich der Wächter am Eingang des Lehrhauses weigerte, ihn umsonst einzulassen, kletterte der Student heimlich aufs Dach, wo er eine Luke fand, die es ihm ermöglichte, den Vorträgen zu lauschen. Das Gehörte muss so mitreißend gewesen sein, dass er weder den Schnee, noch die Kälte spürte. Bemerkt wurde der Studienmarder erst, als den

Lehrern bei Tagesanbruch auffiel, dass es dunkler im Saal war als sonst. Sie holten den Lern- und Wissbegierigen gerade noch rechtzeitig vom Dach. Er wäre sonst erfroren.⁸⁹

Ungezählt sind solche Episoden in den Basisschriften des Judentums. Sie stehen für eine alte jüdische Leidenschaft: den Studierhunger und die Textvernarrtheit. Beides ist nicht voneinander zu trennen. Diese Leidenschaft hat sogar in der Moderne eine neue und vorerst letzte Dimension erfahren: „Die Thora noch mehr lieben als Gott“. So lautete das imperative Bekenntnis Jossel Rackowers, des Helden einer erstmals 1946 veröffentlichten Erzählung von Zvi Kolitz.. Ein Text, den Anna Maria Jokl 1956 ins Deutsche übersetzte und der viel Staub aufwirbelte, weil er als authentischer Erfahrungsbericht aufgenommen wurde.⁹⁰ Emmanuel Levinas machte aus diesem Bekenntnis einen Aufruf und eine Ansprache an sein jüdisches Publikum.⁹¹ Es faszinierte ihn, dass der Bezug zum Text höher bewertet werden sollte als der abstrakte oder sentimentale Glaube. Gott - der ins Wort eingefallene Name einer Verneinung. Denn Gott existiert nicht“, präzisierte Edmond Jabès, „aber Sein Wort existiert.“⁹² Ähnlich der auf deutsch dichtende Israeli Elazar Benyoëtz: „Gott erscheint nicht in Wirklichkeit, er offenbart sich in

⁸⁹ *Yoma*, 35 b.

⁹⁰ Zvi Kolitz, *Jossel Rackower spricht zu Gott*. Unter Mithilfe von David Kahan aus dem Jiddischen übersetzt von Anna Maria Jokl, in: *Neue Deutsche Hefte* 22, 1956, S. 756-764. Der Text erschien 1954 in der israelischen Literaturzeitung *Die goldene Kette* und wurde irrtümlicherweise als im Wahrschauer Ghetto gefundenes Dokument präsentiert. Tatsächlich erschien die Erzählung jedoch schon 1947 auf Englisch unter vollem Namen des Autors. Sie erregte die Gemüter, weil viele Überlebende in der fiktiven Autobiographie ihr Schicksal authentisch widerspiegelt sahen. Zu den Details siehe Anna Maria Jokl in *Der Tagesspiegel* Nr. 3064 /II v. 7.12. 1955.

⁹¹ *Die Thora mehr lieben als Gott*, Ansprache in der Sendung *Écoute Israël* am 29.4.1955.

⁹² Edmond Jabès, *Der vorbestimmte Weg*, Berlin, Merve Verlag, 1993, S. 20.

Wahrheit.“⁹³ Die Schrift, das jüdische Mega-Gedächtnis, die ausgewanderte, nomadisierende Erinnerung eines Wüstenvolkes, diese Drehscheibe einer Beziehung zwischen Körper und Geist ist den meisten Juden über die Jahrtausende eine Lehre ohne Lehrer gewesen. Der inexistente Gott wurde konkret durch die innere Evidenz eines Gesetzes, aus dem ein Großteil der Menschheit ihre ethischen Vorstellungen ableitete. Schöpfung notfalls auch ohne Schöpfer. Hier treffen sich jüdische Mystiker mit nüchternen Talmudisten. Um der Schrift willen Jude sein. Um der Schrift willen Jude bleiben. Unter allen Umständen. Selbst wenn man sich in Gott getäuscht haben sollte, wie Jossel Rackower schreibt.⁹⁴ Selbst gegen den Willen Gottes, wie der chassidische Meister Rabbi Nachman lehrt.⁹⁵ Wenn Gott einem Juden befehlen würde: „Schluss! Aus mit dem Judesein!“, müsste der Jude um der Thora willen diesem entgegenschreien: „Das ist mir völlig egal. Ich bleib’ trotzdem Jude!“⁹⁶ Denn nach jüdischer Überlieferung hat Gott seine Verfügungsgewalt über die Schrift abgetreten. Für die Einen bereits zum Zeitpunkt der Vollendung der Thora-Keduma, der Ur-Thora⁹⁷, für die Andern spätestens am Sinai. Für alle Zeiten und ohne Ausnahme. Mehr noch. Nicht nur Menschen richten ihr Handeln und Denken an ihr aus. Gott selbst sei ihr erster ewiger Student geworden, denn er habe die Thora zu Rate gezogen und sich vollständig nach ihr gerichtet, als er das Universum baute.⁹⁸ Zahlreiche jüdische Denker wie Philo von Alexandrien und etliche

⁹³ Elazar Benyoëtz, *Variationen über ein verlorenes Thema*, München, Hanser, 1997, S. 38.

⁹⁴ „Und selbst hätte ich mich in ihm getäuscht – seine Thora würde ich weiter hüten“ (Zvi Kolitz, a.a.O., S. 762.)

⁹⁵ Vgl. Nathan von Nemirov, *La sagesse de Rabbi Na'hman ou Si'hoth Haran*, Jerusalem, The Breslov Research Institute, 1986, S. 82.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. Rabbenu Nissim Ben Ruben (Ran), *Nedarim*, 39a. Diesem berühmten Rechtsgelehrten zufolge existierte die Thora als erstes von sieben Konzepten bereits vor der Erschaffung der Welt.

⁹⁸ *Sprüche* 8, 22; *Genesis Rabbah* 1,1.

Kabbalisten gründeten ihre Lehre auf dieser Annahme eines präexistentiellen Urtextes, der für Gott und die Menschen gleichermaßen verbindlich sei.⁹⁹ Daher der universale, ungebrochene Trotz des Juden. Daher seine buchstäbliche Besessenheit von einem Text.

Levinas glaubte in diesem textuellen Hingerissensein „die besondere Physiognomie des Judentums“ zu erkennen.¹⁰⁰ Buchstabentreue, Wortbewegtheit, Satzbausucht, Schriftergebenheit, Literaturrausch, Bibliomanie. Lauter Vokabeln der Textfindung und Textbezogenheit eines Volkes von Textbesessenen. „Wenn ich Heidegger in Tel Aviv unterrichte“, schmunzelt Marc-Alain Ouaknin, „wandern meine Augen über deutsche und französische Texte, während ich mich auf Hebräisch an meine Studenten wende, deren Arbeitsvorlagen in Englisch verfasst sind.“¹⁰¹ Wortakrobaten, Sprachvirtuosen, Auslegungskünstler, Legionen von schreib- und studiersüchtigen Büchernarren, die eigentlich Lettristen genannt werden müssten, wenn der Ismus im Judentum nicht auf dem Index stünde und der Begriff durch das Gestammel der Dadaisten nicht längst verhunzt wäre. Die Juden sind also ein am Buch gebildetes Volk der Bücher, das bei allen denkbaren Unterschieden möglicherweise eine Eigenschaft untereinander teilt: die Textidentität. „Das bisschen Heimat, das ich brauche, trage ich mit mir herum“¹⁰², pariert der Journalist und Filmemacher Georg Stefan Troller die notorische Frage nach seiner Identität. Der in Wien aufgewachsene, in

⁹⁹ Siehe Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, 8. Aufl., S. 60. Scholem zitiert Kabbalisten, die der Ansicht waren, dass Gott und Thora nicht voneinander zu trennen seien.

¹⁰⁰ Emmanuel Lévinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1996, 2. Aufl., S. 111.

¹⁰¹ *Obsédé textuel* : Marc-Alain Ouaknin, porträtiert von François Devinat, in : *Libération* v. 22.6.1998.

¹⁰² Herlinde Koelbl, *Jüdische Portraits. Photographien und Interviews*, Frankfurt am Main, Fischer, 1989, S. 246.

den USA verstaatsbürgerschaftete und in Paris lebende Autor, ist nicht nur die Legende des europäischen Fernsehens, sondern auch die Legende jüdischer Universalität. Er spricht fließend und akzentfrei mehrere Sprachen, ist „besessen“ vom Deutschen, fühlt sich jedoch nur in Texten zuhause: „Ich kann nur schreiben als Nichtanhänger, Nichtzugehöriger.“¹⁰³

Die Juden hätten ein „portatives Vaterland“, behauptete schon Heinrich Heine.¹⁰⁴ Das sei die Thora, dieses „große Reich des Geistes“ und der praktischen undogmatischen Philosophie.¹⁰⁵ Der gebürtige Düsseldorfer schrieb in seinen *Geständnissen* ohne den geringsten Anflug von Ironie eine beeindruckende Hymne auf die tragbare Heimat seines Volkes. In diese Fußstapfen traten viele andere Juden, die sich wie Heine im Alltag vom Zentrum jüdischen Lebens weit entfernt hatten. Man denke etwa an Kafkas „Vernarrtheit in das Gesetz“¹⁰⁶, an Joseph Roths Verliebtheit in die chassidische Orthodoxie¹⁰⁷ und an Hans Sahl's nostalgische Klagen, dass die Eltern ihm das jüdische Erbe vorenthielten.¹⁰⁸ Diese Tradition hat sich in zeitgenössischen Werken wie denen Barbara Honigmanns und Chaim Nolls fortgesetzt. Was die säkularisierten Dichter nach wie vor am Judentum

¹⁰³ Herlinde Koelbl, *Jüdische Portraits*, a.a.O., S. 248.

¹⁰⁴ Heinrich Heine, *Geständnisse*, in: Heines Werke in 5 Bänden, Berlin, Aufbau-Verlag, 1978, S. 374.

¹⁰⁵ Heinrich Heine, *Geständnisse*, a.a.O., S. 376.

¹⁰⁶ Marthe Robert, *Einsam wie Franz Kafka*, Frankfurt am Main, Fischer, 1987, S. 119. Robert beschreibt sehr überzeugend Kafkas Leiden am „verborgenen“ jüdischen Gesetz: „Bei allen wichtigen Angelegenheiten seines Lebens stützt sich Kafka auf eine authentische jüdische Idee, die sich, da sie für ihn jedes sozialen und religiösen Inhalts entbehrt, gleichsam durch Übertreibung in ihr Gegenteil verkehrt und schließlich meilenweit von dem gerechten Gesetz entfernt, das er hartnäckig sucht.“ (S. 103)

¹⁰⁷ Irmard Keun und Joseph Gottfartstein berichten, dass die frommen Ostjuden für Roth „beinahe Heilige“ und „eine Offenbarung“ gewesen seien. Siehe David Bronsen, *Joseph Roth. Eine Biographie*, München, dtv, 1974, S. 477 und 549.

¹⁰⁸ „Heute beklage ich, dass mir im Elternhaus das jüdische Erbe vorenthalten blieb, die Schönheit der chassidischen Legenden, die logistischen Gedankenspiele des Talmud (...).“ Zitiert aus Hans Sahl, *Memoiren eines Moralisten*, Hamburg, Luchterhand, 1990, S. 42.

reizte, war der universale Ausdruck eines partikularen Denkens. Kaum jemand hat die Essenz dieses Denkens so gut zusammengefasst wie der 1994 verstorbene israelische Philosoph Yeshayahu Leibowitz. Seine Identität bezog er ausschließlich aus den fünf Büchern Mose, deren Wertvorstellungen er über jedes denkbare politische System stellte: „Die stolze Leistung des Judentums, des stolzen Judentums“ sei es gewesen, „dass es niemals die Nation oder den Staat oder die Staatlichkeit als höchsten Wert anerkannt hat. Niemals.“¹⁰⁹ Leibowitz stand damit in der Tradition eines halachischen Judentums, das die Thora mit keiner Ideologie kompromittieren wollte und sich strikt an das jüdische Missionsverbot hielt. Diese Unabhängigkeit von jedem Systemdenken mag eine der wesentlichen Ursachen für die Anziehungskraft der jüdischen Basistexte überhaupt sein; Texte, die identitätsstiftend wirken, weil sie im mehrtausendjährigen Exil bewiesen haben, dass sich ihre Ethik den aktuellen Gegebenheiten der jeweiligen politischen und sozialen Rahmenbedingungen anpassen konnte, ohne die eigenen Vorgaben auszuhöhlen oder aufzugeben.

Bis heute gilt vielen Juden der jüdische Urtext als absolute Bezugsgröße. Ihre Identität definieren sie nicht ethnisch, national, kulturell oder sozial, sondern ausschließlich über das Verhältnis zur Thora. Mit anderen Worten: sie sehen sich als Juden, weil sie die Verbindlichkeit dieses Textes anerkennen und praktizieren. Diese Verbindlichkeit existierte ungebrochen über 80 Generationen für die große Mehrheit der Hebräer. Erst im 19. Jahrhundert kam es zu den bekannten Auflösungserscheinungen, als Folge einer völlig neuen und umfassenden Hellenisierung des jüdischen Denkens seit Moses Mendelssohn. Massenassimilierung ist nur ein anderes

¹⁰⁹ Herlinde Koelbl, *Jüdische Portraits*, a.a.O., S. 160.

Wort für die Verstaatlichung des jüdischen Denkens nach griechischem Vorbild. Diese Verstaatlichung hatte zwei Ausdrucksformen: die Säkularisierung und die „Zionisierung“ der jüdischen Ethik. Das Projekt Israel war gewissermaßen der Versuch, die unveränderte und für unveränderlich erklärte ethische Verfassung in eine veränderbare staatliche Verfassung umzubauen. Der Text sollte im wahrsten Sinne des Wortes auf die Erde geholt werden. Für die Maskilim, die jüdischen Aufklärer, war es die nationalstaatliche Erde säkularisierter Staaten, für die Zionisten war es der historische Boden Israels. Für beide Strömungen wurde damit zumindest implizit die universale Geltung der Thora in Frage gestellt. Man beließ ihr den metaphysischen Charakter, der sich fortan nur noch in der dem Religiösen zugedachten Ausnüchterungszelle „ausspinnen“ durfte.

Mit der Verbannung der Thora ins Religiöse, verlor sie an praktischer Bedeutung. Ein Text, der sich auf den ganzen Lebensbereich eines Menschen erstreckt, wurde plötzlich nicht mehr angewandt. Küche Esstisch, Sexualleben und Arbeit, die Beziehung von Individuum und Kollektiv und schließlich der imaginäre und künstlerische Bereich, der durch die Thora abgedeckt ist, dieses einzigartige Amalgam aus konstitutiver Souveränität, allgemeinen Geschäftsbedingungen, Kleingedrucktem und Poesie, diese physisch-metaphysische Bindestrichphilosophie schien fortan die jüdischen Literaten immer weniger zu beflügeln. Die Einen ignorierten schließlich die alte Beziehung zum Buch, die Andern stimmten wie Rudolf Borchardt und Ernst Bloch in den abendländischen Kanon mit ein, dass die Geistes- und Literaturgeschichte auf Griechisch, Lateinisch und Deutsch geschrieben sei. Wenn es sich auch um eine Minderheit handelte, so war die Thora doch für sterblich erklärt worden und lag für einen Teil der jüdischen Eliten brach. Der

nationalistische und ideologische Stallgeruch, der sich im jüdischen Denken breit machte, ließ den Gesang verstummen, zu dem sich der Überlieferung nach die Buchstaben und Verse versammeln, wenn die Juden ihrer Aufgabe nachkommen, eifrige Interpreten des Buches der Bücher zu sein.¹¹⁰ Die Lust am Text jedoch blieb. Sie wechselte nur das Objekt. Der Fetisch wurde ins Säkulare verlagert. Von seinem identitätsstiftenden Zauber hat er für die meisten jüdischen Autoren nichts eingebüßt: die gleiche Verliebtheit, die gleiche Besessenheit, die gleiche Kompromisslosigkeit, keine Wahrheit über den Text zu stellen. Alle Werte gehen weiter vom Text aus, schwingen in und zwischen den Zeilen und geben Antwort auf die Fragen nach der Identität seines Verfassers. Wie etwa im Falle Marcel Reich-Ranickis: „Mein portatives Vaterland ist Goethe und Thomas Mann, Heine, Fontane und Lessing.“¹¹¹ Der angesehene, wohl bekannteste zeitgenössische Kritiker der deutschen Literatur, der fast sein ganzes Leben in Deutschland zubrachte, meinte auf die Frage nach seiner Heimat: „Ich gehöre zur deutschen Literatur und Kultur, aber ich bin kein Deutscher und werde es nie werden.“¹¹²

Ähnlich Hans Mayer, der andere Grandseigneur der deutschen Literaturkritik nach 1945 über sein literarisches Siedlungsgebiet in der deutschen Fremde:

„Ich empfand mich stets, auch wenn es im Leben die wunderlichsten Umwege gegeben hat, als einen Mann des Wortes und der Literatur. Des deutschen Wortes. (...) Ein

¹¹⁰ Der *Perek Schira* berichtet von einer Schöpfungssymphonie, die erklingt, wenn alle Teile der Schöpfung die ihr zugewiesenen Aufgaben erfüllen. Dabei würden nur Verse aus der Thora gesungen. Siehe *Shir HaShirim* (Das Hohelied), ins Englische mit einer Einführung und kommentiert von Nosson Scherman und Meir Zlotowitz, Brooklyn, New-York, Artscroll, 1996, S. xxxiv.

¹¹¹ Herlinde Koelbl, *Jüdische Portraits*, a.a.O., S. 195.

¹¹² Ebd.

eigenes Land besitze ich nicht mehr. Ich bin Staatsbürger, Professor im Ruhestand, deutscher Schriftsteller. Doch glaube ich immer noch, meine eigene Landschaft zu besitzen. Die liegt am Rhein: jede Fahrt zwischen Mainz und dem Niederrhein macht es mich spüren. Auch die Vaterstadt ließ sich nicht widerrufen: das hat sich gezeigt. Darüber kann und will ich immer noch reden. Reden über die eigene Landschaft und über die eigene Sprache. Das ist nicht Vorschein von Heimat, wie Ernst Bloch gehofft hatte, eher ein spätes Licht. Aber ein Licht: nach so viel Dunklem.“¹¹³

2. Anzügliche Hermeneutik

*Zuerst war die Glut des Buches,
dann erschien der Schnee.*

Edmond Jabès

Die für Juden eigenwillige Bedeutung von Texten ganz allgemein und der Basistexte insbesondere verrät jedoch noch nichts Näheres über ihre Funktion. Das „portative Vaterland“ mag praktisch sein und ist auch mythologisch und historisch begründet. Um dem spezifisch jüdischen Charakter von Texten auf die Spur zu kommen, reicht die Feststellung, dass es „schlicht die empirische Realität“ jüdischer Identität und die Tatsache einer jüdischen Schreib- und Lesekultur gebe, jedoch nicht aus.¹¹⁴ Das enge Verhältnis der Juden zur Schrift soll deshalb auch über die Frage nach den Grundlagen jüdischer Hermeneutik geklärt werden. Was ist an jüdischer

¹¹³ Hans Mayer, *Reden über Deutschland*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, S. 111, 113.

¹¹⁴ Gershon Shaked, *Die Macht der Identität. Essays über jüdische Schriftsteller*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1992, S. 192.

Textauslegung „anders“? Und wo liegen die identitätsstiftenden Momente? Wenn Texte in der jüdischen Geschichte eine so beeindruckend große Rolle gespielt haben und sich daran bis heute wenig geändert hat, liegt es nahe, auf eine Textidentität als kleinsten gemeinsamen Nenner zu tippen. Damit wären auch alle Versuche, das komplexe Phänomen jüdischer Identität aufzudröseln, obsolet. Das alte Gerangel ums Definitionsmonopol würde vollständig aus der Diskussion gehalten und damit auch der Verdacht, dass es mal wieder um einen Versuch gehen könnte, Juden zu klassifizieren. Das Anrühige an der jüdischen Identitätsfrage ist ja immer die Gefahr, sich zwischen der *Halacha* und den Nürnberger Rassegesetzen bewegen zu müssen und somit in Fremdbestimmtheit abzurutschen. Diese Klippe könnte mit dem Nachweis einer narrativen Identität, die für alle Juden verbindlich ist, die sich als solche bezeichnen, umschifft werden.

In einem ihrer Hauptwerke beschreibt und kritisiert die passionierte Literaturtheoretikerin und Romanautorin Régine Robin ein Phänomen, das im jüdischen Denken hartnäckig bekämpft wird: das Einfrieren eines Textes, der Aus- und Umbau einer Schrift zum Monument.¹¹⁵ Ihre Kritik rüttelt an den Fundamenten der westlichen Universitätsbetriebe, weil dort gelehrt und gelernt würde, wie ein Text aufzubrechen und in seine diversen Bestandteile zu zerlegen sei, ohne dass der Gesamtzusammenhang gewahrt bliebe. Texte, so moniert sie, seien nicht als eigenständige Entitäten mit eigenen Gesetzmäßigkeiten, eigenen Formationen und Deformationen anerkannt. Wirklichkeit und Fiktion, Dichtung und Wahrheit würden meist *außerhalb* der Texte, selten *in* ihnen gesucht. Der Autor, das soziale Umfeld, die politischen Verhältnisse, die geschichtlichen Zusammenhänge, die

¹¹⁵ Régine Robin, *Le roman mémoriel*, Longueuil, Le Préambule, 1989.

tiefenpsychologischen Strukturen und die jeweiligen Denksysteme... Ein Text dürfe für und gegen alles mögliche zeugen, nur nicht für sich selbst. Auf dieses Problem gingen in der Regel auch die interdisziplinären Studien nicht ein, weil selbst dort die „buchstäbliche Zertrümmerung und institutionelle Zerschneidung“ von Texten gang und gäbe sei.¹¹⁶ Aufgrund dieses, den wissenschaftlichen Charakter unterstreichenden Vorgehens würden die Texte je nach Klassifizierung von den einzelnen Fachbereichen vereinnahmt. Die Historiker näherten sich dem Text aus ihrer Organisationsstruktur mit ihren analytischen Mitteln und ihrer ideologischen Färbung, die Literaturwissenschaftler und die Soziologen ebenso und wer sich sonst noch an der Lektüre beteiligt. Im interdisziplinären Bereich säße man nach getaner Arbeit bestenfalls an einem Tisch, kaue dem Andern seine Forschungsergebnisse vor, die jener in der Regel nicht verstünde und klebe auf diese Weise wieder ein Bild zusammen, das mit dem ursprünglichen nichts gemein habe. Robin setzt dieser Art des Textverständnisses ein multifunktionales entgegen. Jeder Text habe eine hybride Struktur, homogene Schriften gäbe es nicht. So könne man einen als „historisch“ ausgewiesenen Quellentext zugleich auch als literarisches und anthropologisches Zeugnis ansehen. *Die Geschichte des jüdischen Krieges* könnte demnach genau so gut als Roman gelesen werden wie das *Decamerone* als soziologische Studie und H.G. Wells *Zeitmaschine* als historisches Dokument. Es kommt eben immer auf die Lesart an.

Die Metapher des Monuments ist gut gewählt, weil der Leser selten in den Text und zwischen die Zeilen steigt, um eine Beziehung zu seinem heterogenen Inneren aufzubauen. Der Forscher beäugt die Anatomie des Textes wie ein Pathologe, der einen Frosch sezziert, von außen, höchst

¹¹⁶ Régine Robin, *Le roman mémoriel*, a.a.O., S. 30.

interessiert, kritisch distanziert und leicht angewidert, manchmal auch feurig bis apotheotisch von ihm eingenommen, im Ergebnis aber meistens bereit, vor dem Text als Denkmal zu knien oder ihn verächtlich vom Sockel zu stürzen. Er sucht keinen Diskurs mit dem Text, von gleich zu gleich, beim Austausch der Wörter die Schwingungen aufnehmend, die jedes Zeichen zum Atmen anhalten, sondern schleicht sich hochmütig um ihn herum, betrachtet ihn wie eine Trophäe, ein Monument, ein Grabmal, je nach Perspektive. Dem Text Gehör schenken, hieße ihn als Subjekt verstehen, hieße ihn ernst nehmen und ihm sein Eigenleben belassen, hieße vor allem das an ihn Herangetragene nicht mit dem von ihm Ausgehenden verwechseln. Autor, Entstehungsgeschichte, Wirkungskreis, theoretische Grundlage, die ganze Logistik, mit der die Wissenschaft den Text traktiert, alle denkbaren Anstriche, die ihm verpasst werden, sagen nichts über sein Eigenleben. Mit diesem Eigenleben kommunizieren erfordert vor allem den Verzicht von Gewalt. Doch schon die Sprache okzidentaler Interpreten ist jedoch nackte Gewalt. Der Text soll be-griffen, zer-legt, aufge-gliedert, unter-teilt werden. Er ist Studienobjekt, Besitzgegenstand, corpus delicti. Selbst die Semiologen, die das sinnliche Vergnügen westlicher Denker am Text entdeckten, begehren ihn als Körper, als Lustobjekt, als erotischen Mechanismus, an dem sich das hedonistische Verlangen des Lesers austoben darf. Die Perversion als das Spezifische der Textlust, die Vergewaltigung des Textkörpers als die logische Konsequenz eines bluttriefenden Verständnisses von Sprache; Sprache, die laut Roland Barthes immer und ausnahmslos als „kriegerischer Topos“ erscheint, weshalb ein Text „niemals ein ‚Dialog‘“ sein könne.¹¹⁷ Konsequenterweise wird daher

¹¹⁷ Roland Barthes, *Die Lust am Text*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, S. 24 u. S. 45.

vom Lesenden die moralische und intellektuelle Prinzipienlosigkeit verlangt. Denn der Text soll exzessiv genossen werden.

Jüdische Hermeneutik kennt keine „Objektivierung“ der Schrift.¹¹⁸ Schreiben heißt sprechen und Schrift ist gesprochenes Wort. Schon etymologisch lässt sich dies nachvollziehen wie eingangs am Beispiel der Übereinstimmung von Objekt und Sprache skizziert. Das Wort *Davar* transportiert das Verbot der Verdinglichung und das Gebot des „Gehens in der Sprache“.¹¹⁹ *Davar* steht für Formenfeindlichkeit, Bewegungsfreundlichkeit, Bekämpfung des Text-Idols. Der Sprache darf kein fester Ort eingeräumt werden. Dies wird im Negativsatz konkretisiert.¹²⁰ Dort bedeutet *Davar* schlichtweg *nichts* und reflektiert die extremste „Form“ der Negierung des Text-Körpers. Damit wird ein prozessuales Textverständnis und ein dynamisches Verhältnis zwischen Schrift und Wort etabliert. Wörter riskieren keine Isolation als Objekte, werden nicht exponiert und monumentalisiert, sondern ständig in Bewegung gehalten. Das Materialisierungsverbot äußert sich überhaupt in der auffälligen Mehrdeutigkeit hebräischer Buchstaben und Wörter. *Mikra* – wie in der Eröffnung demonstriert – heißt nicht nur Schrift, sondern Lektüre, Einladung, Ruf. Der Text ruft und lädt zum Lesen ein, schon während des Schreibens. Jedes Schreiben wird unmittelbares und spontanes Lesen, jeder Buchstabe wird als Metapher der Gleichzeitigkeit von Schrift und Lektüre

¹¹⁸ Unter jüdischer Hermeneutik wird hier das in den jüdischen Basistexten (vor allem im Talmud) entwickelte Instrumentarium zur Auslegung von Texten verstanden, das selbst in säkularen jüdischen Schulen Anwendung findet. Zur Einführung in talmudische Hermeneutik siehe Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, Weinheim, Quadriga, 1990.

¹¹⁹ Das lässt sich sehr schön am hebräischen Wort für das jüdische Grundgesetz, die *Halacha*, demonstrieren. *Halacha* heißt wörtlich „gehen“. Das Gesetz wird nicht als ein „Ding“ angesehen, nicht als starres Dogma, sondern als bewegliches, lebendiges, aus- und umbaufähiges Wort.

¹²⁰ Auf Hebräisch *Ein Davar*.

verstanden.¹²¹ Die verschiedenen Bedeutungen sind ihm immanent: unendliche Sinnvielfalt in ein- und demselben Schriftzeichen. Zur Erläuterung eine semantische Stütze: *Ot*, wie der Buchstabe auf Hebräisch heißt, beginnt mit dem ersten Buchstaben des hebräischen Alphabets, einem *Alef*, und endet mit dem letzten Buchstaben, einem *Tav*, umschließt sozusagen die anderen 20 Grundbuchstaben des Alphabets. In dem Wort *Ot* sind das *Alef* und das *Tav* durch ein *Wav*, dem Buchstaben des Wechsels, der Umgestaltung, dem Katalysator der hebräischen Schriftzeichen verbunden.¹²² *Ot* als Metapher für eine Erneuerung ohne Ende, für den ewigen Tanz der Wörter, für das systematische Unterlaufen statischer Textkonstruktionen. Jeder einzelne Buchstabe weist damit auf ein Universum an potentieller Sinnbreite und Sinntiefe *im* Text. Wieviel Sinn jeweils herausgeholt wird, hängt von der Scharfsinnigkeit und den Anstrengungen des Interpreten ab. Niemals sind es die äußeren Begleitumstände, die zur Entstehung des Textes führten, niemals sind es andere Texte, auf deren Existenz und Aussagekraft der Leser angewiesen ist. Er selbst, der zu erläuternde Text, steht im Mittelpunkt des Interesses, *spricht* von seiner Eigentlichkeit, als Subjekt, als Fragender. Während ich lese, stellt er mir Fragen, die ich immer nur mit neuen Fragen beantworten kann, wenn ich im Dialog bleiben will.

Hermeneutik, sagt Hans-Georg Gadamer, sei „nicht so sehr ein Verfahren, als das Verhalten des Menschen, der einen anderen verstehen

¹²¹ Siehe hierzu Shmuel Trigano, *la demeure oubliée*, Paris, Gallimard, 1994, S. 61 : « Ainsi toute écriture y est spontanément et indissolublement lecture, la lettre y est simultanément le sens. »

¹²² Das hebräische Alphabet besteht nur aus Konsonanten. Das *Wav* übernimmt gleichzeitig Vokalisierungsfunktion.

will.¹²³ Verstehen setzt Dialogbereitschaft und die Fähigkeit zuzuhören voraus. Das bezieht sich auf Menschen und auf Texte. „Jeder Mensch ist ein Buchstabe oder ein Teil eines Buchstabens“, betonen bereits etliche Autoren chassidischer Schriften.¹²⁴ Der Nestor der deutschen Philosophie und die frommen Mystiker präsentieren unbewußt eine alte faszinierende Metapher im neuen Gewand: das Kainsmal. Das unter dieser Übersetzung firmierende Wort bedeutet im hebräischen Original nichts anderes als „Buchstabe“ und „(Schrift)Zeichen“. Es ist das erste Mal überhaupt, dass *Ot* in der Thora auftaucht. Die Syntax, in die das Wort eingebettet ist, erlaubt jedoch nicht nur die bekannte Auslegung, dass Gott dem Kain „ein Zeichen anlegte“, sondern auch, dass er ihn „zum Zeichen *machte*“, ihn zum „Buchstaben“ werden ließ, weil man ihn lesen sollte wie ein offenes Buch.¹²⁵ Die Menschheit sollte Lehren aus dem Mord an Abel ziehen. Die erste Lehre lautete: an Kain keine Rache nehmen. Sein Verbrechen war jedoch weniger der Mord als der Versuch, seinen Bruder zu besitzen, ihn sich anzueignen, ihm den Dialog zu verweigern. Dies äußert sich bereits im Namen, denn Kain ist aus dem hebräischen Pendant für „besitzen“ abgeleitet. Mit anderen Worten: Kain war autofixiert. Es fehlte ihm der Blick und die Bewegung zum Andern. Damit stellt er das Paradebeispiel für die ontologische Aufblähung des Selbst, die das westliche Denken bis heute beherrscht. Die menschlichen Beziehungen werden in solipsistische Bahnen gelenkt. Daher

¹²³ Hans-Georg Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, 3. Auflage der revidierten u. ergänzten Auflage von 1986, S. 151. Gadamer auch in *Wahrheit und Methode* geäußerte Polemik gegen die Objektivierung der Interpretation steht deutlich in der talmudischen Tradition, weil ihn die Motive des Autors nicht interessieren. Entscheidend ist allein, was der Text beim Dialogisieren mit dem Leser freigibt.

¹²⁴ Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a.a.O., S. 96 mit entsprechenden Quellenangaben.

¹²⁵ Vgl. Samson Raphael Hirsch zu 1 Mos 4, 15, in: ders., *Der Pentateuch*, Frankfurt am Main, Kauffmann, 1903, 4. Auflage (Band I, S. 90). Gott habe „den Kain selbst zum Warn- oder Wahrzeichen für Mörder oder Büßende gemacht“, habe über ihn „einen augenfällig warnenden Zustand (*Ot*) [sic!]“ verhängt, „so dass keiner, der ihn trifft, ihn erschlage.“

rührt auch das eliminatorische Textverständnis. Der Schriftsteller, sagt Roland Barthes in Anspielung auf die textuelle Handhabung der Muttersprache, sei jemand, „der mit dem Körper seiner Mutter spielt“, um ihn „zu glorifizieren, zu verschönern oder um ihn zu zerstückeln“ und der diesen Gewaltakt genießt.¹²⁶ Deutlicher könnte sich die eliminatorische Hermeneutik kaum gebärden. Spaß am Selektieren der Wörter, Freude an der Tortur der Signifikanten, Wollust beim Krachen der Signifikate. Autoren und Leser als geile Mordgesellen beim Textstechen. Wer solche Hymnen auf die Totenkopfinterpreten westlicher Literaturbetriebe komponiert, bekämpft die mit dem Kainsmal verordnete neue Lesart, den Textkörper nicht anzurühren, am Buchstaben kein Besitzdenken zu demonstrieren.

Statt Lust *am* Text, Lust *mit* dem Text ist das Motto von Marc-Alain Ouaknin. Der französisch-israelische Philosoph aus der Levinas-Schule ortet seine Textbesessenheit im Virtuellen und Subjektiven, im Bewusstsein der Grenze zwischen überspannter Fiktion und sinnfälliger Textrealität. Den Text zum Blühen bringen und unablässig Sinn abpflücken ist das Ergebnis einer innigen, aber respektvollen Beziehung. Sicher, auch Ouaknin konstatiert wie Barthes die Laszivität der Schrift. Der verführerische Aspekt gibt dem Leser jedoch kein Recht, über den Text herzufallen. In diesem Postulat spiegelt sich nicht nur der literarische Reflex einer von Narzissmus und Egozentrismus freien Ethik, sondern vor allem die Erkenntnis, dass der unerschöpfliche Reichtum der Zeichen sich nur entfalten kann, wenn sie unangetastet bleiben. Konkret heißt dies, die Andersheit des Textes achten, ihm sein Eigenleben belassen, ihm kein wissenschaftliches Korsett aufzwingen, ihm die Anmaßung ersparen, theoretisch erfasst zu sein. Die

¹²⁶ Roland Barthes, *Die Lust am Text*, a.a.O., S. 56

Annäherungsversuche müssen im Bewusstsein erfolgen, auch abblitzen zu können. Der grenzenlose Zugang zum Text läuft nur über den Aufbau einer Vertrauensbasis. Ouaknin greift auf den von Levinas gebrauchten Begriff der „Liebkosung“ zurück.¹²⁷ Den Text liebkosten, heißt ihn nach Reaktionen absuchen, heißt ihm die Freiheit belassen, sich im Spiel des kommunikativen Näherns und Entfernens immer wieder zu entziehen, denn der Text gibt nur Blicke in sein Inneres frei, wenn man ihn sich entkleiden lässt.¹²⁸ Ouaknin betont in diesem Zusammenhang, dass es darauf ankommt, Erfahrungen mit dem Text zu *machen* und dass man sich vor der Behauptung hüten sollte, Erfahrungen mit dem Text zu *haben*:

„»Haben« verweist auf den Besitz, auf Wissen, auf das Einrichten ohne Befriedigung, auf das Vertrauen, das das Erreichte gewährt; im »Haben« wird die Erfahrung durch die Wiederholung bestätigt. Aber als wiederholte und bestätigte Erfahrung ist sie nicht etwas, was sich »neu macht«. Von da ab, sieht man vorher, was zuvor unerwartet war. Die Erfahrung des Textes »haben«, das heißt, ihn begreifen, sich seiner bemächtigen, ihn besitzen, weil er Körper wird in und durch die Wiederholung. Aber indem er sichtbar, greifbar wird, nimmt der Text Form und Status eines Idols an. Seine Sprache wird totalitär.“¹²⁹

¹²⁷ Ouaknin bezieht sich auf einen Grundbegriff des Radikalthikers, der in allen Werken von *Le temps et l'autre* bis *Autrement qu'être* auftaucht. Siehe Fußnote 23 zum Kapitel „Interpretation“ in *Das verbrannte Buch*, a.a.O., S. 101.

¹²⁸ Einer der hebräischen Begriffe des Interpretierens lautet wörtlich „entkleiden“. Diese Symbolik spiegelt sich auch bei der Lesung aus der Thora wider. Die Thorarolle ist mit einem „Mantel“ genannten Umhang bekleidet. Wer vor der Lesung mit dem „Entkleiden“ und nach der Lesung mit dem „Bekleiden“ der Thora betraut ist, wird dazu aufgerufen. Es bedarf also ausdrücklich der Aufforderung, die Eigeninitiative ist verboten. Die Thorarolle wird nach getaner Arbeit jeweils geküsst. Das Be- und Entkleidungsritual gilt als größere Ehre als der unmittelbare Aufruf zur Lesung.

¹²⁹ Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a.a.O., S. 101.

Den Text lieblosen ist ein kommunikativer Akt. In der talmudischen Hermeneutik heißt dies, mit dem Text in eine gewaltfreie Beziehung treten. Nicht über ihn reden, nicht behaupten, dass er dieses oder jenes sagt, sondern dass ich mich mit ihm in einem bestimmten Dialog befinde, bei dem ich bestimmte Wahrheiten erfahren durfte, andere nicht. Mit jeder neuen Näherung entstehen andere Lesarten. Noch einmal Ouaknin:

„Der Interpret macht eine Erfahrung durch die Liebkosung: Indem er sich niemals einer Sache bemächtigt, verweist er jeden Sinn auf einen anderen Sinn, sowohl auf eine unendliche Art als auch negativ, derart, dass, will man (im Text) ein Zentrum lokalisieren, einen Ursprung der Bedeutungen, also einen Gott, der ihm seinen Sinn gibt, man dort nur Leere finden kann, die Leere der Sprache.“¹³⁰

Jüdische Textnähe ist somit mehr als Verliebtheit ins Wort. Sie ist Verliebtheit ins Wort des Andern, dessen radikale Andersheit durch die Leidenschaft des Interpreten nicht gefährdet werden darf. Die levinassische Ethik, sein Humanismus des anderen Menschen wird hier sozusagen auf den literarischen Rahmen übertragen. Es bedarf jedoch nicht unbedingt der Lehre des französischen Seinsbedenkers, um dieses Kriterium als wesentlichen Teil des Fundaments jüdischer Literatur zu verstehen. Levinas schöpfte seine Philosophie hauptsächlich aus Talmud und Thora, die reichlich Stoff zur Bedeutung der textuellen Andersheit geben. Um nur einen Aspekt zu skizzieren: Der letzte des 613 Artikel starken jüdischen Grundgesetzes verpflichtet jeden Hebräer zum Schreiben eines Buches. Mindestens ein Buch im Laufe seines Lebens. Im engeren Sinne umfasst das Gebot die aufwendige Arbeit der Vervielfältigung der 5 Bücher Mose. Im

¹³⁰ Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a.a.O., S. 102.

weiteren Sinne bezieht sich die Vorschrift auch auf die Kommentare und aufs Schreiben überhaupt. Pinchas HaLevi präzierte in seinem *Buch der Erziehung*: „Es besteht kein Zweifel, dass diese Vorschrift nicht nur auf die Thora verweist, sondern auch auf die Bücher zu ihrer Auslegung.“¹³¹ Jeder soll schreiben „seinen Fähigkeiten entsprechend“. Das Geschriebene muß jedoch in Beziehung zur jüdischen Lehre stehen, die in diesem Zusammenhang einen poetischen Klang erhält. „Jetzt also schreibt euch diesen Gesang“, heißt es in *Devarim*, dem „Reden“ genannten fünften Buch Mose.¹³² Frappierend ist diese Stelle nicht nur wegen ihres literarischen Selbstverständnisses, sondern auch der Abhängigkeit wegen, in die das Werk des Einen zum Andern, des Teils zum Ganzen gestellt wird. Denn es bleibt unklar, was genau als „Gesang“ bezeichnet wird. Handelt es sich nur um einen Abschnitt oder um die ganze Lehre? Ist es zulässig, die Thora als Poesie zu bezeichnen? Wie die einzelnen Weisen dieses Problem aufdröseln, soll hier nicht interessieren. Entscheidend ist, dass alle Gelehrten den einzigartigen Charakter dieses Abschnitts bewahren, unabhängig davon, ob sie vom Teil aufs Ganze schließen. Entscheidend ist ferner, dass jeder Gelehrte nur für sich spricht. Niemals wird behauptet, dass die Thora dieses oder jenes sage, sondern nur Ausschnitte eines Dialogs, Hörproben, Sichtweisen angeboten. Der Mehrwert an Sinn resultiert aus der Achtung vor dem Wort des Andern und aus der Verliebtheit ins Wort des Andern. Diese Grundhaltung geht soweit, dass die jüdische Rechtssetzung immer nur die bei Abstimmungen unterlegene Minderheit namentlich erwähnt. Die Mehrheit bleibt anonym. So radikal, so störend und verletzend die

¹³¹ Pinchas haLévi, *Séfer ha Hinnuch*, Jerusalem, New-York, Feldheim, 1992, Band 5, § 613 (S. 436 u. 438). Das Werk interpretiert die 613 Gebote und Verbote, die aus der Thora abgeleitet und kodifiziert wurden. Es gehört zu den Grundlagen jüdischer Erziehung.

¹³² 5 Mos 31, 19.

Mindermeinung auch sein mag. Sie hat ein Anrecht auf besonderen Schutz und sie muß der Nachwelt überliefert werden.

Der Text spielt die erste Geige, nicht der Autor und auch nicht der Leser. Was erklingt, sind die unendlichen Variationen einer unvollendeten Symphonie von Buchstaben. Zu ihnen baut der Rezipient ein Verhältnis auf. Es geht also nicht nur um Textzentriertheit, sondern auch um Bewegungslinien. Text ist Bewegung zum Text, Text ist Verhältnis zum Text. Genau genommen *steht* der Text nicht im Mittelpunkt jüdischen Denkens, sondern der Jude bewegt sich zu einer sich bewegenden Ansammlung von Sinnträgern, die sich holographisch gebärden. Diese Dynamik ist unverzichtbarer Bestandteil jüdischen Textverständnisses, weil sie die Tendenz zur Monumentalisierung der Schrift bekämpft. Der Text darf nicht zum Idol verformt, unter keinen Umständen heroisiert werden. Das ist die auf das jüdische Literaturverständnis übertragene Botschaft des biblischen Bilderverbots.

3. Angewandte jüdische Lesarten

- *Das Buch zitierend, zitiert der Jude sich selbst*
- *Ist der Jude nur ein Zitat aus dem Buch?*
- *Der Jude zitiert das Buch nicht. Er wird von ihm zitiert.*

Edmond Jabès

Wie äußert sich die skizzierte Dynamik in modernen Texten? Wie lässt sich praktisch demonstrieren, dass die Komplexität der Bewegungslinien im jüdischen Textverständnis keinen Allgemeinplatz darstellt? „Alle Dichter sind Juden“ meinte schon die russische Schriftstellerin Marina Zwetajewa – ein Bonmot, das gerne aufgegriffen wird, um die Verwandtschaft aller federführenden Menschen zu demonstrieren und das gemeinsame Schicksal herauszustreichen, das die schreibende Zunft im Konflikt mit der Politik erfährt. Die wachsende Bedeutung der elektronischen Medien, der Trend zum Hypertext, zum virtuellen Buch, zur aufgesprengten, erfindungsfreudigen, wechselsüchtigen, supranationalen Identität erscheint als Markenzeichen der Postmoderne und unterstreicht deren Nähe zum klassischen jüdischen Luftmenschendasein.¹³³ Hybridität gilt als schick und die Selbsterschaffung vor dem Bildschirm als der letzte Schrei des entfesselten Autors. Die Kehrseite dieser Medaille wird jedoch meistens übersehen. Wenn alle Dichter Juden geworden wären, gäbe es den Juden nicht mehr. Da sich Partikularität nur im Verhältnis zur Universalität erhalten lässt, wäre die

¹³³ Siehe hierzu Régine Robin, *Le Golem de l'écriture. De l'autofiction au Cybersoi*, Montréal, XYZ éditeur, 1997. Robin präsentiert das Phänomen der atomisierten Identität auf bunte und vielschichtige Weise, wählt interessanterweise jedoch größtenteils literarische Beiträge jüdischer Autoren.

Reduktion aller Identität aufs Partikulare die Aufhebung eben dieses Partikularen. So verweist die Judaisierung von Literatur gerade auf das Unjüdische an ihr.

Eine Möglichkeit der Einkreisung des Problems besteht im Aufzeigen der Grenzen jüdischer Dynamik, im Beschreiben dessen, was sie nicht ist. So wie die Freiheit des eigenen Worts paradoxerweise im Wort des Andern aufgehoben ist, zeigt sich jüdisches Textverständnis auch beim Atomisieren der klassischen textuellen Bezüge. Das soll im folgenden an der Schnittstelle von Original und Fälschung demonstriert werden, indem die Frage nach der Authentizität eines jüdischen Textes gestellt wird.

Schriftsteller sehen sich gerne als Opfer und legen vor allem in unheroischen Zeiten, eine verstärkte Bereitschaft an den Tag, Heroisches zu erdichten, um einem drögen Alltag zu entkommen. Das betrifft selbstverständlich auch Juden und ist vor allem für den amerikanischen Sprachraum von Leslie Fiedler überzeugend dargestellt worden.¹³⁴ Für die deutschsprachige Literatur lassen sich als jüngste Beispiele die Fälschungen Stefan Hermlins und Benjamin Wilkomirskis anführen. Der Eine, Jude, stilisiert sich zum KZ-Häftling und Brigadisten im spanischen Bürgerkrieg¹³⁵, der Andere, Nichtjude, erfindet eine Biographie als Überlebender, der die SS-

¹³⁴ Leslie Fiedler, *What was Literature? Class Culture and Mass Society*, New York, Simon und Schuster, 1982.

¹³⁵ Hermlin gab beispielsweise im Fragebogen der amerikanischen Militärregierung 1946 an, daß er von Januar bis März 1934 im Konzentrationslager Sachsenhausen gesessen habe, obwohl das Lager erst im Sommer 1936 errichtet wurde. Zur Zeit des Spanischen Bürgerkrieges befand er sich in Palästina. Zu den Einzelheiten siehe Karl Corino, *DDR-Schriftsteller Stephan Hermlin hat seinen Lebensmythos erlogen. Dichtung in eigener Sache*, in: *Die Zeit* v. 4.10.1996 (Nr. 41). Die Recherchen liegen auch als Buch vor: Karl Corino, *Aussen Marmor, innen Gips. Die Legenden des Stephan Hermlin*, Econ Verlag, Düsseldorf, 1996.

Hölle als Kind durchlitt.¹³⁶ Hermlin schrieb beispielsweise im Sonderheft der Zeitschrift *Aufbau* zu Stalins Tod:

„Ich entsinne mich schwerster Stunden im Konzentrationslager. Wir, die wir nichts besaßen, besaßen doch viel: unsere Partei und unsere Hoffnung. Niemand war reicher als wir. Ich hatte in meiner Pritsche ein winziges Bild von Stalin versteckt, im Ausmaß zwei mal drei Zentimeter. Am 1. Mai und am 7. November hatten wir das Bild zwischen uns gestellt und feierten flüsternd die Tage, die allen Arbeitern teuer sind.“¹³⁷

Ebenso wirklichkeitsbezogen scheinen die Erfahrungen Wilkomirskis:

„Ich schrieb diese Bruchstücke des Erinnerns, um mich selbst und meine früheste Vergangenheit zu erforschen, wahrscheinlich war es auch eine Suche nach Befreiung. Und ich schrieb in der Hoffnung, dass vielleicht Menschen in vergleichbarer Situation auch die nötige Unterstützung und Kraft finden, ihre traumatischen Kindheitserinnerungen endlich in Worte zu fassen und auszusprechen, um dann zu erfahren, dass es heute doch Menschen gibt, die sie ernst nehmen, die zuhören und verstehen wollen.“¹³⁸

Diese biographischen Meilensteine der beiden Autoren sind jedoch Produkte ihrer Einbildungskraft. Fairerweise sollte jedoch hinzugefügt werden, dass Hermlin als Jude tatsächlich verfolgt war, seine Erlebnisse jedoch ganz offensichtlich auf die DDR-Verhältnisse zuschnitt, während Wilkomirski Verfolgung nur im Kino sah. Seine Opferphantasien waren lange Zeit ein Renner auf dem internationalen Büchermarkt, bis ein Journalist dem Spuk ein jähes Ende bescherte. Im Unterschied zur Literatur früherer Mythomanen,

¹³⁶ Benjamin Wilkomirski, *Bruchstücke. Aus einer Kindheit. 1939-1948*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

¹³⁷ Zitiert nach Karl Corino, *DDR-Schriftsteller Stephan Hermlin*, a.a.O.

¹³⁸ Benjamin Wilkomirski, *Bruchstücke*, a.a.O., S. 143.

zeitigt ihr pseudodokumentarischer Anstrich jedoch Folgen, die über das Persönlichkeitsbild des Autors hinausgehen. Was bei Josef Roth noch wie eine lebenswerte Marotte wirkte und sich schlimmstenfalls zu seinem eigenen Nachteil auswirkte¹³⁹, geht bei Hermlin und Wilkomirski an die Substanz ethischen Denkens. Denn sie täuschen Zeugenschaft für ein Unrecht vor, das alle erschüttern muss, die an diese Zeugenschaft glauben. Dadurch tragen sie, ob gewollt oder ungewollt, zur Relativierung und Banalisierung des Grauens bei. Obendrein auf Kosten der wirklichen Opfer, deren Glaubwürdigkeit in Frage gestellt wird. Tatsächlich munitionierten sich etliche Organe der ultrarechten Medien in der Folge dieser Enthüllungen mit neuen Argumenten für die sogenannte Auschwitzlüge.¹⁴⁰

Interessant sind diese Meisterstücke fiktiver Autobiographien jedoch auch wegen der Kunstauffassung, die den Willen zur Liquidation von Realität transportiert. Sie verweisen gewissermaßen auf den Verlust der Aura, den Walter Benjamin konstatierte. Zwar geht es hier nicht um die technische Reproduzierbarkeit des Kunstwerks, doch der Kern des Problems ist derselbe. Die Echtheit von Literatur steht in Frage. Die Echtheit einer Sache beschrieb Benjamin als „Inbegriff alles von Ursprung her an ihr Tradierbaren, von ihrer materiellen Dauer bis zu ihrer geschichtlichen Zeugenschaft.“¹⁴¹ Diese

¹³⁹ Roth verbreitete etwa den Mythos, er sei zum Christentum übergetreten. Daraus ergab sich ein grotesker Streit nach seinem Tod zwischen jenen, die ihn auf einem christlichen Friedhof und jenen, die ihn auf einem jüdischen Friedhof beerdigen wollten. Siehe David Bronsen, *Joseph Roth*, a.a.O., S. 600 ff.

¹⁴⁰ Siehe etwa den Artikel von Jürgen Graf, *Die Wilkomirski-Pleite*, in *Wilhelm Tell* (<http://www.ety.com/tell/wilko.htm>) und *Die Lügner sind enttarnt: Die Süddeutsche gibt zu: Die Öffentlichkeit soll die Holocaust-Wahrheit nicht erfahren*, in: *Nationaljournal* (ohne Angabe des Autors und ohne Datum, http://www.nationaljournal.org/d_open.htm) sowie die diversen Meldungen und Kommentare auf den Web-Seiten Ernst Zündels (<http://www.lebensraum.org/>).

¹⁴¹ Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, S. 13.

Zeugenschaft, die Autorität, von Literatur gerät ins Wanken. Denn Hermlin und Wilkomirski bezeugen mit den beiden Zitaten alles mögliche, nur nicht das, was sie vorgeben. Genau genommen reflektieren sie die Erfindung von Aura und die Simulation von Wahrheit. Der Text als Kunstwerk hätte es somit nicht mehr nötig, sich gegenüber Realität wie auch immer zu behaupten. Er wäre nicht mehr gezwungen, wie in der Moderne, mit der Vergangenheit zu brechen und ständig nach neuen Formen zu suchen, innovativ, experimentell, provokativ zu sein. Er wäre auch nicht mehr gehalten, wie in der Postmoderne, Bezüge zum Alltag herzustellen. Seine Provokation ist die Abschaffung des realen Lebens durch das Kunstwerk und die Substitution des Erlebten durch Federstriche. Dabei handelt es sich um keine Ästhetisierung von Wirklichkeit, sondern um eine totale Inszenierung von Kunst. Die Gefahren sind daher nicht die von Odo Marquard beschriebenen, der befürchtet, dass die Welt durch ein Gesamtkunstwerk ersetzt werden könnte.¹⁴² Denn dieses birgt die Idee einer Umarmung von Wirklichkeit durch Kunst. Umarmung beinhaltet immer ein Mindestmaß an Vermittlung. Kunst und Wirklichkeit berühren noch einander. Im totalen Kunstwerk gibt es keine Vermittlung von Kunst und Realität. Das mimetische Moment geht ebenso verloren wie die Aufgabe von Kunst als Korrekturdisziplin des Rationalismus. Das Verhalten der Autoren bestätigt dies. Beide klammerten sich nach den Enthüllungen an die angebliche Wahrheit ihrer Texte und sahen sich als Opfer einer Verschwörung.¹⁴³ Ob Auschwitz vielleicht nichts als ein Text sei, ist

¹⁴² Siehe Odo Marquard, *Nach der Postmoderne. Bemerkungen über die Futurisierung des Antimodernismus und die Usance Modernität*, in: P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw (Hrsg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim, Civitas Resultate 10, 1986, S. 52.

¹⁴³ Kleinere Korrekturen fanden allerdings statt. So gab Hermlin in einem Spiegel-Interview zu, dass die Angabe im KZ-Sachsenhausen inhaftiert gewesen zu sein, eine Notlüge gegenüber den Amerikanern gewesen sei: „Um zu überleben, musste ich mich damals mehr als einmal verstellen. Es gibt, sagte einmal der Dichter Aragon, ein ‚wahres Lügen‘.“ Auf

somit keine rhetorische Frage mehr, die sich ein verärgerter Akademiker angesichts der hermeneutischen Exzesse einiger Dekonstruktionisten stellte¹⁴⁴, sondern verweist auf eine monströse Kunstauffassung im Übergang von der Postmoderne in die Spätmoderne. Monströs, weil das Nivellieren der Antagonismen sämtliche Wertmaßstäbe aus dem Ruder laufen lässt. Hermlin und Wilkomirski sind keine Ausnahmen. Grenzverwischung und Grenzaufhebung erfreuen sich in der deutschsprachigen Literatur wachsender Beliebtheit. Günter Eichberger und sein „höhnischer Bezug auf das Authentische“¹⁴⁵, Brigitte Burmeisters Vorgaben zum „Mythos Wirklichkeit“¹⁴⁶, das retouchierte Tagebuch der Anne Frank: alles Konstruktion, wahre Fälschung, falsche Wahrheit, ob das Behauptete überhaupt war, weiß keiner, wie es wirklich war noch viel weniger. „Brüskieren übertriebene Darstellungen des Grauens wirklich die Wahrheit?“, fragte Howard Kaplan im *Jerusalem Report*.¹⁴⁷ Die Frage bezog sich auf ein Buch von Timothy W. Ryback, in dem dieser die Identität eines prominenten Zeitzeugen und Museumsführers in Dachau als gespielte entlarvt.¹⁴⁸ Der alte Mann habe das Konzentrationslager nie als Häftling gesehen. Jeder Überlebender könne jedoch auf solche oder ähnliche Erfahrungen

die Frage, weshalb er diese Behauptung jedoch später wiederholt habe, antwortete er ausweichend. Siehe *Der Spiegel* Nr. 41 v. 7.10.1996.

¹⁴⁴ Siehe Alvin Kernan, *The Death of Literature*, New Haven, London, Yale University Press, 1990, S. 187. Kernan wirft Derrida im Rahmen der Auseinandersetzungen um Paul De Man vor, dass dieser durch seine Behauptung der unauflösbaren Gegensätze in der *différance* die Grenzen von Realität und Fiktion bis zur Unkenntlichkeit verwischt.

¹⁴⁵ Günter Eichberger im Gespräch mit Werber Schandor über sein Werk *Gesicht aus Sand. Die unautorisierte Autobiographie* (Klagenfurt, Wien, Ritter, 1999) v. 28.12.1999 im Buchmagazin des Literaturhauses in Wien.

¹⁴⁶ Vergl. Jörg Plath, *Karl Weiss – ein Stasi-Demunziant? Literarischer Systemvergleich: Brigitte Burmeister über die Konstruktion von Identitäten - in Ost und West*, in: *Der Tagesspiegel* v. 25.9.1999.

¹⁴⁷ Howard Kaplan, *The Man by the Door*, in *Jerusalem Report* v. 10.4.2000, S. 46 f.

¹⁴⁸ Timothy W. Ryback, *Der letzte Überlebende. Auf der Suche nach Alfred Zahlenfeld*, München, Siedler Verlag, 2000.

zurückgreifen, kommentiert Kaplan das Buch, deshalb sei es „schändlich“ diese „Übertreibungen“ überhaupt angeprangert zu haben. Wenn die Erfindung einer spezifischen Zeitzeugenschaft als „Übertreibung“ verstanden und der Nachweis einer gefälschten Autobiographie als „Überforderung der Leser“ angesehen werden kann¹⁴⁹, wird dann das Lesen nicht zur Beliebigkeit? Welchen Wert hat unter solchen Voraussetzungen die Frage nach der Authentizität von Texten?

Eine mögliche Antwort liefern jene, die auf der Unterscheidung von Original und Fälschung bestehen und die Lesbarkeit dieses Unterschieds behaupten. Der fiktive Zug der fraglichen Texte sei dechiffrierbar. Die Vorgehensweise der beiden Journalisten, die den Schwindel Hermlins und Wilkomirskis nachwiesen, war jedoch höchst unterschiedlich. Karl Corino, Literaturredakteur beim Hessischen Rundfunk und Initiator der Polemik um den einstigen Dichterfürsten der DDR, verglich nicht nur die autobiographischen Angaben Hermlins mit denen von Freunden, Familienangehörigen und den Dokumenten, die er einsehen durfte. Er zog vor allem das Werk des Schriftstellers zum Vergleich herbei, insbesondere die Erzählung *Abendlicht*¹⁵⁰, von der er behauptete, dass sie „immer auch als Hermlins Autobiographie gelesen“ worden sei.¹⁵¹ Hermlin selbst bestritt dies, meinte dass es sich um „belletristische Prosa“ handle, um „Dichtung und Wahrheit auf meine Art.“¹⁵² Außerdem verwiesen einige Germanisten auf Aufsätze vor den Enthüllungen Corinos, in denen der fragliche Text

¹⁴⁹ Elisabeth Bauer, Waltraud Strickhausen, *Autobiographie oder Fiktion? Reaktionen deutscher Leser auf den Fall "Benjamin Wilkomirski"*. In: Thomas Anz, (Hrsg.), *literaturkritik.de*, Nr. 2/3 März 1999, <http://www.literaturkritik.de/text/1999-02-12.html>.

¹⁵⁰ Stephan Hermlin, *Abendlicht*, Berlin, Wagenbach, 1987.

¹⁵¹ Karl Corino in: *Die Zeit* v. 4.10.1996 (Nr. 41).

¹⁵² *Der Spiegel* Nr. 41 v. 7.10.1996, S. 257-261.

keineswegs autobiographisch verstanden wurde.¹⁵³ Daß der Journalist sich nicht auf die nachweisbaren Fakten beschränkte, sondern auch die Dichtung zum Zeugen für die Hochstapelei des Autors heranzog, war der wunde Punkt seiner Recherchen. Und je hitziger die Debatte wurde, je mehr zeigte Corino, dass es ihm weniger um die Grenzziehung von Realität und Fiktion ging als um die Demontage eines "Standbilds der DDR-Literatur", wie Stefan Heym sich ausdrückte.¹⁵⁴ So behauptete Corino zunächst, dass Hermlin systematisch an einer „Maschinerie“ gegen die Realität gearbeitet¹⁵⁵, ein „Komplott gegen die Wahrheit“ geschmiedet¹⁵⁶ und „die Inszenierung einer großangelegten und jahrzehntelang durchgehaltenen Lebenslüge“ betrieben habe.¹⁵⁷ Und den Titel seines Buches schmückt ein angebliches Brecht-Zitat, das er nie belegen konnte. Angreifbar machte sich Corino jedoch vor allem durch seinen Vorwurf, Hermlin habe die jüdische Identität seiner Mutter „geleugnet“.¹⁵⁸ Dies glaubte er mit einem Passus in *Abendlicht* belegen zu können, den er so präsentierte, als ob Hermlin behaupten würde, sein Vater sei mit „einer schönen Engländerin“ verheiratet gewesen.¹⁵⁹ Hermlins Mutter war naturalisierte britische Staatsbürgerin und stammte aus Galizien. Weshalb der Sohn ihre jüdische Herkunft unerwähnt lässt, ist jedoch völlig belanglos. Wenn man Schriftsteller nicht nur für das, was sie schrieben, sondern auch für das

¹⁵³ Siehe Wolfgang Ertl, *Dichtung und Wahrheit : zum Fall Stephan Hermlin*, in: *Glossen*, Heft 3, 1997 mit Verweisen zu entsprechenden Essays von Ulla Hahn in den *horen* 1981 und Bernhard Greiner in *Poetica* 1982.

¹⁵⁴ Stefan Heym, *Behandlung eines Standbilds*, in: *Die Zeit* v. 11.10. 1996.

¹⁵⁵ Karl Corino, *Aussen Marmor, innen Gips*, a.a.O., S. 7.

¹⁵⁶ Karl Corino, *Aussen Marmor, innen Gips*, a.a.O., S. 9.

¹⁵⁷ Karl Corino, *Aussen Marmor, innen Gips*, a.a.O., S. 16.

¹⁵⁸ Karl Corino in: *Die Zeit* Nr. 41 v. 4.10.1996.

¹⁵⁹ Dies sind die Worte Corinos (*Aussen Marmor, innen Gips*, a.a.O., S. 18). Hermlin bezeichnet sie in *Abendlicht* jedoch nirgends als Engländerin. Der Erzähler spricht von seiner Mutter, die manchmal auf eine „etwas törichte Art“ deutsche Sätze auf Englisch wiederholt (a.a.O., S. 22). Etwas später heißt es im selben Buch: „sie hatte das rotblonde Haar, den durchsichtigen Teint ihrer Heimat.“ (S. 30). Weitere Einzelheiten zur britischen Identität der Mutter gibt das *Abendlicht* nicht her.

was sie nicht schrieben, haftbar machen könnte, müssten die Köpfe der Journalisten noch vor denen der Dichter rollen. Im übrigen leugnete Hermlin nicht, sondern er verschwieg das Judentum seiner Mutter, verhielt sich somit nicht anders als ungezählte Schicksalsgenossen, die es wegen der feindlichen Umwelt vorzogen, diesen Teil ihrer Identität besser nicht zur Schau zu stellen. Die streitenden Parteien im deutschen Zeitungswald warfen sich schließlich monatelang gegenseitig Antisemitismus vor.¹⁶⁰ Das Problem der Authentizität von Texten wurde darüber völlig vergessen.

Ganz anders die Lesart des Schweizers Daniel Ganzfried, der den Fall Wilkomirski in der *Weltwoche* ins Rollen brachte. Ihm ging es von Anfang an nicht um den Autor, sondern um den Text:

„Wir lesen « Bruchstücke » und sind erregt von der Brutalität des Beschriebenen, aber auch etwas abgestoßen: Ratten fressen sich aus toten Leibern ins Freie, zertrümmerte Kinderschädel verspritzen Gehirnmasse über schlammigen Schnee, ein Vater speit Blut im Bogen aus, als er vom Fahrzeug zu Tode gequetscht wird (...). Solche Episoden müssen jeden Leser ins Herz treffen, da kann für den Autor nichts schief gehen, denken wir, lesen wir, lesen weiter und wehren die Schalheit ab, die uns zwischen der Grobheit der Darstellungen und dem poesiealbumhaften Pathos der Sprache befällt.“¹⁶¹

Auch als er Bruno Doessekker alias Benjamin Wilkomirski in seiner Wohnung gegenüber sitzt, stellt der Journalist Fragen zur Unterscheidbarkeit von Fiktion und Faktizität, versucht er vor allem den „schreibenden Akt zu verstehen, der offenbar so weit ging, dass sich der Autor eine Romangestalt mit Haut und

¹⁶⁰ Siehe hierzu vor allem Henryk M. Broder, *Im Dickicht der Lügen*, in: *Der Spiegel* Nr. 46 v. 11.11.1996.

¹⁶¹ Daniel Ganzfried, *Die geliehene Holocaust-Biographie*, in: *Die Weltwoche* Nr. 35 v. 27.8.1998.

Haaren einverleibt hat.“ Irgendwo, so der Züricher weiter, „irgendwo auf der Grenzlinie zwischen Fiktion und Geschichtsforschung muss ihm die Distanz zu seinem erschriebenen ich eingestürzt sein, so dass er ich wurde.“¹⁶² Der Mitarbeiter der *Weltwoche* vermeidet Rundumschläge. Seine Analysen haben nichts Sensationslüsternes. Eher Unwohlsein darüber, dass der Simulation von Authentischem immer schwerer beizukommen ist.¹⁶³ Eher Trauer darüber, dass Kunst uns offensichtlich zusehends die Aufgabe abnimmt, Auschwitz zu verstehen. Man verlässt sich auf die Wahrheit der Literatur, die auch erfunden sein darf und als erfundene zunächst die Realität und später die Wahrheit vertreibt. Dennoch bleibt die Tatsache, dass Ganzfried beim Lesen der *Bruchstücke* die Fremdheit der Sprache des Andern empfindet, Sprachfremdheit an der Grenze zur Fremdsprache:

„Eigentlich habe ich nie, keinen Augenblick daran gedacht, das hier Behauptete als bare Münze zu nehmen. So ist Erinnerung nicht beschaffen, das ist nicht der Ton, nicht die Farbe, und nicht die Form wie sie authentisch daherkommt.“¹⁶⁴

Ganzfried weiß, wovon er spricht. Als Kind eines KZ-Häftlings hat er sich eine kleine Ewigkeit seines Lebens mit dem Thema des Erinnerns und der Zeugenschaft auseinandergesetzt. Zeitgleich mit dem Erscheinen des Buches von Wilkomirski erschien sein Debütroman *Der Absender*.¹⁶⁵ Darin beschreibt

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Die *Bruchstücke* waren 1998, bevor Ganzfried seine Recherchen veröffentlichte, in 13 Sprachen übersetzt, wurden filmisch sowie für die Bühne bearbeitet und mehrfach ausgezeichnet. Zweifel wurden kaum und nur hinter vorgehaltener Hand laut, etwa von Raul Hilberg. Siehe hierzu Jörg Lau, *Ein fast perfekter Schmerz*, in: *Die Zeit* Nr. 39 v. 17.9.1998.

¹⁶⁴ In einem Brief an den Verfasser v. 20.3. 2000. Ganzfried antwortete u.a. auf die Frage, wie es dazu kam, in Wilkomirskis Buch die Fiktion herausgelesen zu haben.

¹⁶⁵ Daniel Ganzfried, *Der Absender*, Frankfurt am Main, Fischer, 1998. Die gebundene Ausgabe erschien 1995 im Rotpunktverlag Zürich, das Original Wilkomirskis 1995 im Jüdischen Verlag im Suhrkamp Verlag.

er die Arbeit eines jungen Volontärs, der zum Aufbau einer Shoah-Gedenkstätte Tonbänder von Überlebenden bearbeiten soll und beim Archivieren dieser „aussterbenden Stimmen“¹⁶⁶ auf einen anonymen Absender stößt, der sein Vater sein könnte. Seine eigenen dreijährigen Recherchen zum Erstlingswerk bildeten gleichzeitig die Grundlage zur Wilkomirski-Lektüre:

„Ich kannte Dutzende von Überlebenden, vor allen anderen meinen Vater, ich hatte die Beschaffenheit ihrer Erinnerung sozusagen in meinem Blut, und wusste, dass sich daraus noch keine Literatur ableiten lässt, dass vielmehr das Schreiben von mir verlangt, meine eigene erzählerische Position gegenüber dem Gegenstand und den Menschen zu thematisieren. Daraus ergab sich diese Vater-Sohn-Geschichte, dieses Suchen des Sohnes und nicht wissen, ob sich das Gefundene und das Leibhaftige jemals decken könnten. Das wurde mein Stoff, nachzulesen als Roman. Und mit diesem Gepäck las ich den Wilkomirski.“¹⁶⁷

Corino, Hermlin, Ganzfried und Wilkomirski. Zwei Juden, zwei Nichtjuden, zwei Texte mit autobiographischer Färbung und zwei Texte über diese Autobiographien und ihre Färbung. Vier literarische Zeugnisse über ein Beziehungsgeflecht von Sprache zwischen Juden und Nichtjuden. Bei allen 4 Autoren geht es um Authentizität und um die Frage des Verhältnisses zum Judentum. Bei allen 4 Autoren geht es um Lesarten. So unterschiedlich die Positionen auch sein mögen, so sehr haben jeweils zwei Autoren eines gemeinsam. Für Hermlin und Ganzfried steht der Text im Zentrum ihrer Reflexionen, für Corino und Wilkomirski ist es die Person. Am einfachsten lässt sich dies bei Wilkomirski nachweisen, der nach der Konfrontation mit Ganzfrieds Recherchen meinte: „Dem Lesenden sei immer frei gestanden,

¹⁶⁶ Daniel Ganzfried, *Der Absender*, a.a.O., S. 29.

¹⁶⁷ Aus dem bereits zitierten Brief an den Verfasser.

sein Buch entweder als Literatur (sic!) oder als persönliches Dokument zu verstehen.“¹⁶⁸

Am schwierigsten mag diese Behauptung bei Hermlin nachzuvollziehen sein. Schließlich wurde ihm vorgeworfen, die Legenden aus Eitelkeit gebastelt zu haben und um sich im Stasi-Staat persönliche Vorteile zu verschaffen.¹⁶⁹ Zur Untermauerung dieses Vorwurfs wurde die herausragende Stellung des Dichters im Kulturbetrieb der DDR aufgeföhren, seine Kontakte zur Spitze der Nomenklatura und die pompöse Stilisierung der Identität gerügt. Just dieser letzte Vorwurf wird jedoch durch Hermlins Schriften mehr ausgehöhlt als gestützt. Schon in *Abendlicht* heißt es über die frühen Leseerlebnisse des Ich-Erzählers, „dass dargestellte Personen und Handlungen nicht so sehr wichtig waren für mich, sondern vielmehr eine vorgestellte Landschaft, eine Tageszeit, eine Aura.“¹⁷⁰ Hermlin betont ferner die Neigung, „Atmosphärisches über das eigentlich Berichtete zu stellen“ und „in einem gegebenen Text einen zweiten, anderen zu lesen.“¹⁷¹ Ferner die Entdeckung des Autors, Marx falsch gelesen zu haben. Hermlin zitiert eine Stelle aus dem *Kommunistischen Manifest*, die er seit seinem dreizehnten Lebensjahr „sicher zwei Dutzend Mal“ studiert habe, um mit 50 Jahren festzustellen, dass er in das Gesagte das genaue Gegenteil hineininterpretiert hatte. Hermlin kommentiert seinen Irrtum wie folgt:

„Mir war klar, dass ich auch hier gewissermaßen in einem Text einen anderen Text gelesen hatte, meine eigenen Vorstellungen, meine eigene Unreife; dass aber, was dort

¹⁶⁸ Zitiert nach Daniel Ganzfried, *Fakten gegen Erinnerung*, in: *Weltwoche* Nr. 36 v. 3.9.1998.

¹⁶⁹ Henryk M. Broder, *Im Dickicht der Lügen*, a.a.O.

¹⁷⁰ Stephan Hermlin, *Abendlicht*, a.a.O., S. 17.

¹⁷¹ Ebd.

erlaubt, ja geboten sein konnte, weil das Wort auf andere Worte, auf Unausgesprochenes hinwies, hier absurd war, weil in meinem Kopf eine Erkenntnis, eine Prophetie auf dem Kopf stand.“¹⁷²

Das Gelesene und Gesagte auf den Kopf stellen. Nähe zum Text behalten, die Buchstaben wichtiger nehmen als die Person. Diese Grundhaltung zieht sich wie ein roter Faden durch Hermlins Werk. In einem Gespräch mit Silvia Schlenstedt konkretisiert er 1983, dass ihm die französische Herangehensweise an Kunst und Politik näher stünde, weil sie nicht so „streng ichbezogen“ sei wie die deutsche. Die Franzosen seien werkorientierter und würden die Literatur weniger an der politischen Grundsatzhaltung des jeweiligen Autors messen. Hermlin präzisiert:

„Ein Schriftsteller ist mehr als die Summe seiner politischen Stellungnahmen und Erkenntnisse, er kann nicht nur auf diesen Umkreis festgelegt werden, er ist nicht nur von da aus zu beurteilen.“¹⁷³

Der Blick in Bücher ist ihm vertrauter als der Blick in Menschen, die „so viele widerstreitende Stimmen“ bergen und ihres oft grundlosen Ebbens und Flutens wegen wenig verlässlich sind. Haltbarer, greifbarer, sinnbildlicher erscheinen ihm Texte, weil ihre Zeugenschaft stärker sei als das zum Vergessen drängende gesprochene Wort. Dichtung, nicht Menschen habe ihn in den schwierigsten Zeiten davor bewahrt, „stumpf zu werden“:

„drei kleine Bände, in denen zu lesen ich mich täglich zwang, (die ich) in meiner Tasche trug, durch Kriege, unter

¹⁷² Stephan Hermlin, *Abendlicht*, a.a.O., S. 19.

¹⁷³ *Stephan Hermlin, homme de lettres. Gespräch zwischen Silvia Schlenstedt und Stephan Hermlin im Sommer 1983*, Berlin, Friedenauer Presse, 1985, S. 11.

Steckbriefen hindurch, einen Hölderlin, einen Shelley,
einen Baudelaire, meine ganze Bibliothek.“¹⁷⁴

Lange vor den Enthüllungen Corinos legt Hermlin Wert darauf, dass die Verdichtung seiner Identität, die Poetisierung seiner Persönlichkeit ernstgenommen wird, nicht nur weil sie für ihn selbst im Mittelpunkt seines Denkens stünde, sondern weil die Frage nach der Fortschrittlichkeit eines kunstschaffenden Menschen sich aus dem ergebe, was sein Werk darstellt. Dieses nötigt ihn immer wieder neue Interpretationen und Geständnisse über „Widersprüche“, „Blickschwächen“ und „Schändlichkeiten“ ab, wie etwa seine kaltschnäuzige Verurteilung Nicolai Gumilews und die Verhöhnung Ossip Mandelstams, für die er 1982, also 33 Jahre später, nur noch „Scham und Bitterkeit“ empfindet.¹⁷⁵ Die beharrliche Neuvornahme eigener und fremder Texte führt ihn schließlich auch zur Revision seiner Ansichten über „das spezifisch jüdische Element“ in der Literatur, das er früher nicht sehen wollte. Hermlin entdeckt plötzlich beim Lesen „eine bestimmte Klage, eine Sensibilität besonderer Art“, die vor allem Heine in die deutsche Literatur als „Bereicherung“ eingebracht habe: „So ähnlich Heine den anderen großen Dichtern seiner Zeit in seinem Grundgefühl ist, so kommt doch bei ihm etwas dazu, was die anderen nicht haben.“¹⁷⁶

Diese Beispiele mögen genügen, um wie bei Ganzfried eine Textzentriertheit festzustellen, ein Sog des geschriebenen Worts, das ihn in seiner Komplexität mehr gereizt und gefordert hat, als die Beschäftigung mit dem jeweiligen Autor. Hermlin war von Beruf Verpackungskünstler, ein

¹⁷⁴ Stephan Hermlin, *Abendlicht*, a.a.O., S. 80.

¹⁷⁵ Stephan Hermlin, *Äußerungen. 1944-1982*, Berlin, Weimar, Aufbau-Verlag, 1983, S. 409.

¹⁷⁶ *Stephan Hermlin, homme de lettres*, a.a.O., S. 13.

Haaren einverleibt hat.“ Irgendwo, so der Züricher weiter, „irgendwo auf der Grenzlinie zwischen Fiktion und Geschichtsforschung muss ihm die Distanz zu seinem erschriebenen ich eingestürzt sein, so dass er ich wurde.“¹⁶² Der Mitarbeiter der *Weltwoche* vermeidet Rundumschläge. Seine Analysen haben nichts Sensationslüsternes. Eher Unwohlsein darüber, dass der Simulation von Authentischem immer schwerer beizukommen ist.¹⁶³ Eher Trauer darüber, dass Kunst uns offensichtlich zusehends die Aufgabe abnimmt, Auschwitz zu verstehen. Man verlässt sich auf die Wahrheit der Literatur, die auch erfunden sein darf und als erfundene zunächst die Realität und später die Wahrheit vertreibt. Dennoch bleibt die Tatsache, dass Ganzfried beim Lesen der *Bruchstücke* die Fremdheit der Sprache des Andern empfindet, Sprachfremdheit an der Grenze zur Fremdsprache:

„Eigentlich habe ich nie, keinen Augenblick daran gedacht, das hier Behauptete als bare Münze zu nehmen. So ist Erinnerung nicht beschaffen, das ist nicht der Ton, nicht die Farbe, und nicht die Form wie sie authentisch daherkommt.“¹⁶⁴

Ganzfried weiß, wovon er spricht. Als Kind eines KZ-Häftlings hat er sich eine kleine Ewigkeit seines Lebens mit dem Thema des Erinnerns und der Zeugenschaft auseinandergesetzt. Zeitgleich mit dem Erscheinen des Buches von Wilkomirski erschien sein Debütroman *Der Absender*.¹⁶⁵ Darin beschreibt

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Die *Bruchstücke* waren 1998, bevor Ganzfried seine Recherchen veröffentlichte, in 13 Sprachen übersetzt, wurden filmisch sowie für die Bühne bearbeitet und mehrfach ausgezeichnet. Zweifel wurden kaum und nur hinter vorgehaltener Hand laut, etwa von Raul Hilberg. Siehe hierzu Jörg Lau, *Ein fast perfekter Schmerz*, in: *Die Zeit* Nr. 39 v. 17.9.1998.

¹⁶⁴ In einem Brief an den Verfasser v. 20.3. 2000. Ganzfried antwortete u.a. auf die Frage, wie es dazu kam, in Wilkomirskis Buch die Fiktion herausgelesen zu haben.

¹⁶⁵ Daniel Ganzfried, *Der Absender*, Frankfurt am Main, Fischer, 1998. Die gebundene Ausgabe erschien 1995 im Rotpunktverlag Zürich, das Original Wilkomirskis 1995 im Jüdischen Verlag im Suhrkamp Verlag.

er die Arbeit eines jungen Volontärs, der zum Aufbau einer Shoah-Gedenkstätte Tonbänder von Überlebenden bearbeiten soll und beim Archivieren dieser „aussterbenden Stimmen“¹⁶⁶ auf einen anonymen Absender stößt, der sein Vater sein könnte. Seine eigenen dreijährigen Recherchen zum Erstlingswerk bildeten gleichzeitig die Grundlage zur Wilkomirski-Lektüre:

„Ich kannte Dutzende von Überlebenden, vor allen anderen meinen Vater, ich hatte die Beschaffenheit ihrer Erinnerung sozusagen in meinem Blut, und wusste, dass sich daraus noch keine Literatur ableiten lässt, dass vielmehr das Schreiben von mir verlangt, meine eigene erzählerische Position gegenüber dem Gegenstand und den Menschen zu thematisieren. Daraus ergab sich diese Vater-Sohn-Geschichte, dieses Suchen des Sohnes und nicht wissen, ob sich das Gefundene und das Leibhaftige jemals decken könnten. Das wurde mein Stoff, nachzulesen als Roman. Und mit diesem Gepäck las ich den Wilkomirski.“¹⁶⁷

Corino, Hermlin, Ganzfried und Wilkomirski. Zwei Juden, zwei Nichtjuden, zwei Texte mit autobiographischer Färbung und zwei Texte über diese Autobiographien und ihre Färbung. Vier literarische Zeugnisse über ein Beziehungsgeflecht von Sprache zwischen Juden und Nichtjuden. Bei allen 4 Autoren geht es um Authentizität und um die Frage des Verhältnisses zum Judentum. Bei allen 4 Autoren geht es um Lesarten. So unterschiedlich die Positionen auch sein mögen, so sehr haben jeweils zwei Autoren eines gemeinsam. Für Hermlin und Ganzfried steht der Text im Zentrum ihrer Reflexionen, für Corino und Wilkomirski ist es die Person. Am einfachsten lässt sich dies bei Wilkomirski nachweisen, der nach der Konfrontation mit Ganzfrieds Recherchen meinte: „Dem Lesenden sei immer frei gestanden,

¹⁶⁶ Daniel Ganzfried, *Der Absender*, a.a.O., S. 29.

¹⁶⁷ Aus dem bereits zitierten Brief an den Verfasser.

sein Buch entweder als Literatur (sic!) oder als persönliches Dokument zu verstehen.“¹⁶⁸

Am schwierigsten mag diese Behauptung bei Hermlin nachzuvollziehen sein. Schließlich wurde ihm vorgeworfen, die Legenden aus Eitelkeit gebastelt zu haben und um sich im Stasi-Staat persönliche Vorteile zu verschaffen.¹⁶⁹ Zur Untermauerung dieses Vorwurfs wurde die herausragende Stellung des Dichters im Kulturbetrieb der DDR aufgeföhren, seine Kontakte zur Spitze der Nomenklatura und die pompöse Stilisierung der Identität gerügt. Just dieser letzte Vorwurf wird jedoch durch Hermlins Schriften mehr ausgehöhlt als gestützt. Schon in *Abendlicht* heißt es über die frühen Leseerlebnisse des Ich-Erzählers, „dass dargestellte Personen und Handlungen nicht so sehr wichtig waren für mich, sondern vielmehr eine vorgestellte Landschaft, eine Tageszeit, eine Aura.“¹⁷⁰ Hermlin betont ferner die Neigung, „Atmosphärisches über das eigentlich Berichtete zu stellen“ und „in einem gegebenen Text einen zweiten, anderen zu lesen.“¹⁷¹ Ferner die Entdeckung des Autors, Marx falsch gelesen zu haben. Hermlin zitiert eine Stelle aus dem *Kommunistischen Manifest*, die er seit seinem dreizehnten Lebensjahr „sicher zwei Dutzend Mal“ studiert habe, um mit 50 Jahren festzustellen, dass er in das Gesagte das genaue Gegenteil hineininterpretiert hatte. Hermlin kommentiert seinen Irrtum wie folgt:

„Mir war klar, dass ich auch hier gewissermaßen in einem Text einen anderen Text gelesen hatte, meine eigenen Vorstellungen, meine eigene Unreife; dass aber, was dort

¹⁶⁸ Zitiert nach Daniel Ganzfried, *Fakten gegen Erinnerung*, in: *Weltwoche* Nr. 36 v. 3.9.1998.

¹⁶⁹ Henryk M. Broder, *Im Dickicht der Lügen*, a.a.O.

¹⁷⁰ Stephan Hermlin, *Abendlicht*, a.a.O., S. 17.

¹⁷¹ Ebd.

erlaubt, ja geboten sein konnte, weil das Wort auf andere Worte, auf Unausgesprochenes hinwies, hier absurd war, weil in meinem Kopf eine Erkenntnis, eine Prophetie auf dem Kopf stand.“¹⁷²

Das Gelesene und Gesagte auf den Kopf stellen. Nähe zum Text behalten, die Buchstaben wichtiger nehmen als die Person. Diese Grundhaltung zieht sich wie ein roter Faden durch Hermlins Werk. In einem Gespräch mit Silvia Schlenstedt konkretisiert er 1983, dass ihm die französische Herangehensweise an Kunst und Politik näher stünde, weil sie nicht so „streng ichbezogen“ sei wie die deutsche. Die Franzosen seien werkorientierter und würden die Literatur weniger an der politischen Grundsatzhaltung des jeweiligen Autors messen. Hermlin präzisiert:

„Ein Schriftsteller ist mehr als die Summe seiner politischen Stellungnahmen und Erkenntnisse, er kann nicht nur auf diesen Umkreis festgelegt werden, er ist nicht nur von da aus zu beurteilen.“¹⁷³

Der Blick in Bücher ist ihm vertrauter als der Blick in Menschen, die „so viele widerstrebende Stimmen“ bergen und ihres oft grundlosen Ebbens und Flutens wegen wenig verlässlich sind. Haltbarer, greifbarer, sinnbildlicher erscheinen ihm Texte, weil ihre Zeugenschaft stärker sei als das zum Vergessen drängende gesprochene Wort. Dichtung, nicht Menschen habe ihn in den schwierigsten Zeiten davor bewahrt, „stumpf zu werden“.

„drei kleine Bände, in denen zu lesen ich mich täglich zwang, (die ich) in meiner Tasche trug, durch Kriege, unter

¹⁷² Stephan Hermlin, *Abendlicht*, a.a.O., S. 19.

¹⁷³ Stephan Hermlin, *homme de lettres. Gespräch zwischen Silvia Schlenstedt und Stephan Hermlin im Sommer 1983*, Berlin, Friedenauer Presse, 1985, S. 11.

Steckbriefen hindurch, einen Hölderlin, einen Shelley,
einen Baudelaire, meine ganze Bibliothek.“¹⁷⁴

Lange vor den Enthüllungen Corinos legt Hermlin Wert darauf, dass die Verdichtung seiner Identität, die Poetisierung seiner Persönlichkeit ernstgenommen wird, nicht nur weil sie für ihn selbst im Mittelpunkt seines Denkens stünde, sondern weil die Frage nach der Fortschrittlichkeit eines kunstschaftenden Menschen sich aus dem ergebe, was sein Werk darstellt. Dieses nötigt ihn immer wieder neue Interpretationen und Geständnisse über „Widersprüche“, „Blickschwächen“ und „Schändlichkeiten“ ab, wie etwa seine kaltschnäuzige Verurteilung Nicolai Gumilews und die Verhöhnung Ossip Mandelstams, für die er 1982, also 33 Jahre später, nur noch „Scham und Bitterkeit“ empfindet.¹⁷⁵ Die beharrliche Neuvernahme eigener und fremder Texte führt ihn schließlich auch zur Revision seiner Ansichten über „das spezifisch jüdische Element“ in der Literatur, das er früher nicht sehen wollte. Hermlin entdeckt plötzlich beim Lesen „eine bestimmte Klage, eine Sensibilität besonderer Art“, die vor allem Heine in die deutsche Literatur als „Bereicherung“ eingebracht habe: „So ähnlich Heine den anderen großen Dichtern seiner Zeit in seinem Grundgefühl ist, so kommt doch bei ihm etwas dazu, was die anderen nicht haben.“¹⁷⁶

Diese Beispiele mögen genügen, um wie bei Ganzfried eine Textzentriertheit festzustellen, ein Sog des geschriebenen Worts, das ihn in seiner Komplexität mehr gereizt und gefordert hat, als die Beschäftigung mit dem jeweiligen Autor. Hermlin war von Beruf Verpackungskünstler, ein

¹⁷⁴ Stephan Hermlin, *Abendlicht*, a.a.O., S. 80.

¹⁷⁵ Stephan Hermlin, *Äußerungen. 1944-1982*, Berlin, Weimar, Aufbau-Verlag, 1983, S. 409.

¹⁷⁶ *Stephan Hermlin, homme de lettres*, a.a.O., S. 13.

Beschrifter seiner Existenz, der Texter seiner schillernden Identitäten. Das auf Buchstaben bewegte Leben war ihm wichtiger als das textfreie Dasein. Das enthebt ihn - wie er übrigens selbst feststellte - nicht der Verantwortung für den Unfug, die Peinlichkeiten und die gefährlichen Legenden, an denen er bastelte.¹⁷⁷ Eine gewisse Bodenhaftigkeit blieb dennoch bestehen. Man kann und muß ihm somit das unsägliche Spiel mit der KZ-Haft ankreiden. Man darf das *Abendlicht* auch als Autobiographie lesen. Nur sollte man dann alles lesen und nicht nur das, was der Autor nicht geschrieben hat.

Authentisches, so scheint es, lässt sich trotz aller Versuche, es auszuradiieren, stets lokalisieren. Auch authentisch Jüdisches. Dies gilt selbst dann, wenn man wie Levinas annimmt, dass Kunst niemals Abbild von Realität und auch kein Ort der Wahrheit sein kann.¹⁷⁸ Dies lässt sich am besten an Levinas selbst demonstrieren. Der innovative Denker bestand auf einer strikten Trennung zwischen Philosophie und Religion. Er sei kein jüdischer Philosoph, sondern Philosoph *und* Jude. Tatsächlich ist es auffällig wie konsequent er in seinen philosophischen Werken hebräische Termini und Metaphern meidet. Umgekehrt ist er wesentlich freizügiger in der Verwendung griechischer Begriffe, sobald er zu einem vorwiegend jüdischen Publikum spricht. Zahlreich sind die Kommentare derer, die solche Unterscheidung für künstlich halten.¹⁷⁹ Der jüdische Philosoph sei immer Übersetzer, der, um das Partikulare ins Universelle zu übertragen, mit einer am griechischen Denken geschulten Öffentlichkeit in deren Sprache reden müsse. Levinas sei ein solcher Dolmetscher gewesen, der auf Griechisch postulierte, was das

¹⁷⁷ Hermlin bekennt sich ausdrücklich zur persönlichen Verantwortung für das Geschriebene auch über das Vergessen hinaus. Siehe *Abendlicht*, a.a.O., S. 80.

¹⁷⁸ Emmanuel Levinas, *La réalité et son ombre*, in : *Les Temps Modernes*, 1948/49, Nr. 4, S. 768-789.

¹⁷⁹ Siehe vor allem den informativen Aufsatz von Shmuel Trigano, *Levinas et le projet de la philosophie-juive*, in : *Rue Descartes*, Nr. 19, Februar 1998.

griechische Denken ignoriert hatte.¹⁸⁰ Man braucht jedoch nicht auf die Sekundärliteratur ausweichen, um die Intentionen des Radikalethikers besser zu verstehen. „Der Weg der Philosophie“, lehrt er in *Humanismus des anderen Menschen*, „bleibt der des Odysseus, dessen Abenteuer in der Welt nichts anderes als die Rückkehr zu seiner Geburtsinsel war – ein Sich-Gefallen im Selben, ein Verkennen des Andern.“¹⁸¹ Damit sich dies ändert, damit das nach Aristoteles „sprachbegabte Tier“, der Mensch, auch seine Verantwortung für alle anderen Menschen begreift, damit er sich endlich vom Selben weg auf das Andere hinbewegt und sich als „des Andern Untertan“ erfährt, muß seine ontologische Struktur „zum Buch hin“ befragt werden, weil „Schrift immer Vorschrift“ sei, „Ethik, göttliches Wort, das mir gebietet und mich dem Andern weiht, heilige Schrift, noch bevor sie geheiligter Text wird.“¹⁸² Klarer läßt sich kaum ausdrücken, dass in beiden Textpassagen nicht nur der Philosoph, sondern immer auch der Jude spricht. Levinas dokumentiert mit diesen Worten jüdische Lesart griechischer Philosophie und den Anspruch, das Jüdische ins Griechische zu übersetzen, den Text in den Mittelpunkt des Geschehens zu rücken, ihn nach seinen universellen Wahrheiten zu durchforsten. Das Verhältnis des Juden zum Buch ist das Verhältnis zur Vor-Schrift, um Ver-Antwortung übernehmen zu können. Wie sich mithilfe der deutschen Vorsilbe gut demonstrieren lässt: ver-antworten, heißt sich in die Dynamik des Basiswortes versetzen, heißt Antwort geben, Antworten auf die Fragen, die mir die Schrift stellt, um zur Vor-Schrift, zur Ethik zu gelangen.

¹⁸⁰ Gérard Bensussan, *Une pensée limitrophe*, in : l'arche, Nr. 498-499, September 1999.

¹⁸¹ Emmanuel Levinas, *Die Bedeutung und der Sinn*, in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, S. 33.

¹⁸² Emmanuel Levinas, *Jenseits des Buchstabens*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 1996, S. 10 f.

Beschrifter seiner Existenz, der Texter seiner schillernden Identitäten. Das auf Buchstaben bewegte Leben war ihm wichtiger als das textfreie Dasein. Das enthebt ihn - wie er übrigens selbst feststellte - nicht der Verantwortung für den Unfug, die Peinlichkeiten und die gefährlichen Legenden, an denen er bastelte.¹⁷⁷ Eine gewisse Bodenhaftigkeit blieb dennoch bestehen. Man kann und muß ihm somit das unsägliche Spiel mit der KZ-Haft ankreiden. Man darf das *Abendlicht* auch als Autobiographie lesen. Nur sollte man dann alles lesen und nicht nur das, was der Autor nicht geschrieben hat.

Authentisches, so scheint es, lässt sich trotz aller Versuche, es auszuradiieren, stets lokalisieren. Auch authentisch Jüdisches. Dies gilt selbst dann, wenn man wie Levinas annimmt, dass Kunst niemals Abbild von Realität und auch kein Ort der Wahrheit sein kann.¹⁷⁸ Dies lässt sich am besten an Levinas selbst demonstrieren. Der innovative Denker bestand auf einer strikten Trennung zwischen Philosophie und Religion. Er sei kein jüdischer Philosoph, sondern Philosoph *und* Jude. Tatsächlich ist es auffällig wie konsequent er in seinen philosophischen Werken hebräische Termini und Metaphern meidet. Umgekehrt ist er wesentlich freizügiger in der Verwendung griechischer Begriffe, sobald er zu einem vorwiegend jüdischen Publikum spricht. Zahlreich sind die Kommentare derer, die solche Unterscheidung für künstlich halten.¹⁷⁹ Der jüdische Philosoph sei immer Übersetzer, der, um das Partikulare ins Universelle zu übertragen, mit einer am griechischen Denken geschulten Öffentlichkeit in deren Sprache reden müsse. Levinas sei ein solcher Dolmetscher gewesen, der auf Griechisch postulierte, was das

¹⁷⁷ Hermlin bekennt sich ausdrücklich zur persönlichen Verantwortung für das Geschriebene auch über das Vergessen hinaus. Siehe *Abendlicht*, a.a.O., S. 80.

¹⁷⁸ Emmanuel Levinas, *La réalité et son ombre*, in : *Les Temps Modernes*, 1948/49, Nr. 4, S. 768-789.

¹⁷⁹ Siehe vor allem den informativen Aufsatz von Shmuel Trigano, *Levinas et le projet de la philosophie-juive*, in : *Rue Descartes*, Nr. 19, Februar 1998.

griechische Denken ignoriert hatte.¹⁸⁰ Man braucht jedoch nicht auf die Sekundärliteratur ausweichen, um die Intentionen des Radikalethikers besser zu verstehen. „Der Weg der Philosophie“, lehrt er in *Humanismus des anderen Menschen*, „bleibt der des Odysseus, dessen Abenteuer in der Welt nichts anderes als die Rückkehr zu seiner Geburtsinsel war – ein Sich-Gefallen im Selben, ein Verkennen des Andern.“¹⁸¹ Damit sich dies ändert, damit das nach Aristoteles „sprachbegabte Tier“, der Mensch, auch seine Verantwortung für alle anderen Menschen begreift, damit er sich endlich vom Selben weg auf das Andere hinbewegt und sich als „des Andern Untertan“ erfährt, muß seine ontologische Struktur „zum Buch hin“ befragt werden, weil „Schrift immer Vorschrift“ sei, „Ethik, göttliches Wort, das mir gebietet und mich dem Andern weiht, heilige Schrift, noch bevor sie geheiligter Text wird.“¹⁸² Klarer lässt sich kaum ausdrücken, dass in beiden Textpassagen nicht nur der Philosoph, sondern immer auch der Jude spricht. Levinas dokumentiert mit diesen Worten jüdische Lesart griechischer Philosophie und den Anspruch, das Jüdische ins Griechische zu übersetzen, den Text in den Mittelpunkt des Geschehens zu rücken, ihn nach seinen universellen Wahrheiten zu durchforsten. Das Verhältnis des Juden zum Buch ist das Verhältnis zur Vor-Schrift, um Ver-Antwortung übernehmen zu können. Wie sich mithilfe der deutschen Vorsilbe gut demonstrieren lässt: ver-antworten, heißt sich in die Dynamik des Basiswortes versetzen, heißt Antwort geben, Antworten auf die Fragen, die mir die Schrift stellt, um zur Vor-Schrift, zur Ethik zu gelangen.

¹⁸⁰ Gérard Bensussan, *Une pensée limitrophe*, in : l'arche, Nr. 498-499, September 1999.

¹⁸¹ Emmanuel Levinas, *Die Bedeutung und der Sinn*, in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, S. 33.

¹⁸² Emmanuel Levinas, *Jenseits des Buchstabens*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 1996, S. 10 f.

Levinas musste keine Beispiele aus der Thora zitieren, um als authentisch, als authentisch jüdisch verstanden zu werden. Interessanterweise haben viele seiner assimilierten jüdischen Schüler den Rückweg zum Judentum über die philosophischen Schriften ihres Lehrers angetreten und nicht über dessen Talmud-Lesungen. Im Philosophen sprach sie der Jude an. Eine ganze Generation jüdischer Intellektueller, die einst im Marxismus Wurzeln schlugen, traten über Levinas nach 1968 den Heimweg an. Der *Renouveau Juif* las die anti-ideologische Botschaft der radikalen Verantwortung des Menschen aus der übersetzten Thora seines Meisters wie Elijah Abitbol, Bernard-Henry Levy, Benny Levy, im gewissen Sinne sogar Alain Finkielkraut¹⁸³ und ungezählte Denker aus der École d'Orsay.¹⁸⁴ Nicht alle wurden praktizierende Juden im halachischen Sinne, stiegen jedoch nach einer Periode des „eingebildeten Judeseins“ (Finkielkraut) ins sinaitische Denken ein, knüpften explizit an die Tradition jüdischer Hermeneutik an. Ein besonders anschauliches Beispiel liefert Benny Levy, der letzte Sekretär Sartres. Er hatte seine jüdische Identität zuzuschütten versucht und sich als einflussreicher Marxist im Umfeld Louis Althussers Pierre Victor genannt bis er Levinas entdeckte. Den Philosophen, nicht den Talmudisten. Als er dem blinden Sartre Levinas vorlas, hörten beide die Stimme Sinais:

„Es muß 1976 gewesen sein, als ich anfang Levinas zu lesen. Es handelte sich um Ausschnitte aus *Totalität und Unendlichkeit*. Bereits zwei Jahre später beschloß ich Hebräisch zu lernen, einzig und allein deshalb, weil ich plötzlich begriff, dass die so ergiebige Quelle, aus der Levinas schöpfte, sich just dort befand. (...) Als ich Sartre die Texte vorlas, war er verblüfft über die Entdeckung, dass

¹⁸³ Siehe Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984. F. gibt an, von Levinas inspiriert worden zu sein.

¹⁸⁴ Ausführliche Darstellung in Judith Friedlander, *Vilna on the Seine: Jewish intellectuals in France since 1968*, New Haven, Yale University Press, 1990.

das Hebräische, das heißt das dem Hebräischen immanente Denken, nichts, aber auch gar nichts mit Glaubensunterricht zu tun hat. Für ihn wie für mich galt bis dato, Religion, das ist Katechismus.“¹⁸⁵

Auch hier macht sich Authentizität am Text fest, ist der stets als herrenlos vorausgesetzte Text die Drehscheibe der zu vermittelnden Botschaft und das Magnetfeld in dem sich die Beziehung zum Leser aufbaut. Was echt und was falsch ist, wird am Text gemessen, nicht an den Motiven und Absichten des Schreibers. Denn dieser ist launisch, unbeständig, sterblich und weitaus wichtiger noch, in seiner Subjektivität unverletzlich, in seiner Außer-Ordentlichkeit nicht interpretierbar, niemals auf sein gesprochenes Sein reduzierbar. Der talmudischen Überlieferung nach ist der Mensch eine nicht in Frage stellbare Frage.¹⁸⁶ Daher die Konzentration auf das Wort, das mit dem Gesprochensein die Unabhängigkeit vom Sprechenden und die Souveränität erlangt, sein Infragegestelltwerden nicht als einen existentiellen Angriff auf seine Symbolik zu verstehen.

Souveräne Sprache, ins Subjektive eingesetzter Text. An ihm wird die alltägliche Notwendigkeit des Verstehens, des Verstehenlernens trainiert. Deshalb darf der auktoriale Erzähler nicht mit dem Autor verwechselt werden. Darauf hat Gadamer mit einer Penetranz hingewiesen, die ihm oft übel genommen wurde. Dieser Kernsatz seiner Philosophie lässt sich jedoch bereits im sinaitischen Denken finden, das in einer Schleife zu den Worten Jossel

¹⁸⁵ Jean-Paul Sartre & Benny Lévy, Interview mit Benny Lévy, in : *Les Inrockuptibles*, Nr. 232 v. 29.2.- 6.3.2000 (éditions indépendantes).

¹⁸⁶ „Das Adam-Wesen ist die Frage selbst.“ Siehe Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a.a.O., S. 270 mit entsprechenden Quellenangaben. Diese Sichtweise ergibt sich aus der Identität des Hebräischen *Ma-Was* mit dem letzten der drei Buchstaben des Wortes *Adam-Mensch*. Ferner lässt sich die Episode von den himmlischen Boten anführen, die jedes Mal vernichtet werden, wenn sie den Mensch in Frage stellen (*Sanhedrin* 38 b).

Rackowers zurückführt: Gott hat sein Gesicht vor der Welt verstellt, sein Wort aber bleibt. Der Grund für das Insistieren auf der Göttlichkeit des Wortes selbst ohne Gott liegt in der talmudischen Auffassung von den perfekten Zeichen. Danach entlässt der Geist niemals vollständig den Buchstaben, der ihn offenbart. Ganz im Gegenteil sucht der Geist im Buchstaben nach den endlosen Möglichkeiten, die Symbolkraft neu zu beleben.¹⁸⁷ Weil sich im sinaitischen Denken die Bedeutungen nie ganz von ihren Trägern entfernen können, lässt sich alles Wissenswerte im Dialog mit dem Text erfahren. Daraus ergibt sich das grenzenlose Vertrauen in den Text, die Vertrautheit mit dem Text, besser noch, die Überzeugung, dem Text angetraut zu sein. Der säkularisierte Jude, der mit profanen Texten anbandelt, benutzt oft dasselbe hermeneutische Potential. Gewissermaßen hat er nur den Partner gewechselt. Wenn er sein portatives Vaterland in Goethes Werken situiert, verlagert er die textuelle Identität nur aus dem Zentrum an die Peripherie des sinaitischen Denkraumes. Damit ist die Grundstruktur dieser Identität noch nicht erschöpfend skizziert. Man ist ihr jedoch sozusagen auf der Spur.

„Außen Marmor, innen Gips“ nannte Corino seinen journalistischen Feldzug gegen den ostdeutschen Schriftsteller. Als sei Gips kein Stoff, der einem Dichter ziemte. Brecht sei dieses Zitat „zuschrieben“, behauptete er, ohne jemals die Quelle zu nennen.¹⁸⁸ Wenn Edmond Jabès noch leben würde, wäre er für Hermlin vielleicht eingesprungen. Selbst der Legenden bastelnde Schriftsteller, notierte er in seinem letzten Werk, zeige nicht sich selbst,

¹⁸⁷ Siehe Emmanuel Levinas, *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 1993, S. 17. Für Levinas ist dieses Verständnis der tiefere Sinn der Rede von den „heiligen Buchstaben“ und den „heiligen Schriften“. Seine Sichtweise lässt sich dahingehend ergänzen, dass „heilig“ auf Hebräisch (*kadosch*) „abgesetzt sein“ bedeutet. Dieses Bild bietet eine weitere Erklärung für die Eigenständigkeit und Souveränität der Buchstaben.

¹⁸⁸ Karl Corino, *Aussen Marmor, innen Gips*, a.a.O., S. 15.

sondern immer nur die Worte, die ihn beschreiben und ihn erzählen. Corino glaubte das Wahre außerhalb des Textes und das Falsche in der Persönlichkeit auszumachen. Er hätte lieber einen Dichter aus Marmor gehabt. „Ich“, hätte ihm Jabès antworten können, „ist nicht Marmorblock, sondern zerbrechliche Gipsblume.“¹⁸⁹

¹⁸⁹ Edmond Jabès, *Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm*, München, Hanser, 1993, S. 23.

VII. Sprechende Zufälle

- Zum Phänomen des Zufalls in Anna Maria Jokls Erzählung

Begegnung am Toten Meer -

„Ich konnte schon damals das Licht nicht leiden“, rechtfertigt der Erfinder Basilius Knox seine Vorliebe für schattige Plätzchen.¹⁹⁰ Besonders der Wald dient ihm als Refugium vor den Tücken der „scheußlichen Helle“. Der schrullige Sonderling, der vorzugsweise Dinge erfindet, die es bereits gibt, schützt sich mit schwarzen Filzvorhängen, die auch am Tage die Fenster verdecken und brütet im Halbdunkel einer auf Sparflamme gedrehten Petroleumlampe über seinen Ideen. Ungeschützt bleibt er jedoch vor den Blitzen, die, sei es als Laune der Natur, sei es als Folge seines Köchelns mit allerlei bunten Flüssigkeiten in sein Leben einschlagen. Lichtblitze, Gewitterblitze und Traumblitze bringen ihn immer wieder aus der Fassung, werfen ihn zu Boden und betäuben Herz und Verstand. Die wunderlichen Zufälle ärgern und verstimmen den Tüftler, machen aus ihm einen wortkargen und scheuen Misanthropen. Es ist das eigentliche Kuriosum dieser Romanfigur, dass sie sich vor dem zu schützen sucht, was sie zum Überleben braucht. Denn was wäre ein Erfinder ohne Zufälle?

¹⁹⁰ Anna Maria Jokl, *Die wirklichen Wunder des Basilius Knox*, Frankfurt am Main und Leipzig, Insel, 1997, S. 34.

Zufälle verketteten das Leben und das Werk Anna Maria Jokls auffallend häufig. Die 1911 in Wien geborene und mit 17 Jahren nach Berlin übergesiedelte Jüdin emigriert wenige Wochen nach dem Reichstagsbrand nach Prag, aus dem sie 6 Jahre später in letzter Minute auf abenteuerliche Weise den Nazis erneut entkommt. Per Zufall findet sich auch ein Retter für das Manuskript ihres zweiten Kinderromans.¹⁹¹ Josef, ein tschechischer Bauer, der sonst nur Menschen und nur gegen Bezahlung nach Polen schleust, holt das Paket voller Schreibmaschinenseiten aus dem besetzten Prag und schmuggelt es ohne Entgelt ins Flüchtlingslager nach Kattowitz. Ungefragt. Die Schriftstellerin hatte ihm nur beiläufig von ihrer einzigen Habe erzählt, die sie auf der Flucht zurücklassen musste. Im Londoner Exil weiten sich die Zufälle auf irritierende Weise zu einem verlässlichen Faktor ihres Alltags aus. Jokl erfährt „den deutschen ‘Blitz’“¹⁹² auf die britische Hauptstadt mittels jenes Raketenvorläufers, der schon aufgrund seiner Bezeichnung „pilotless plane“ (führerloses Flugzeug) der Bevölkerung „irrationalen Schrecken“ einjagt und dem die Autorin seines „blinden Zufalls wegen Golemcharakter“ zuschreibt.¹⁹³ Eines nachts hört sie als Luftschutzwartin das gefürchtete Brummen der „Wunderwaffe“ direkt über ihrer Pension und erlebt die Explosion nur ein paar Sekunden nach dem Überflug. Anderntags sieht sie das Ergebnis im benachbarten Kensington Garden. Einem der mächtigen Parkbäume ist die majestätische Krone und der Stamm bis auf „weniger als einen Meter“ abgefetzt worden. Der Baum jedoch überlebt. Schon im Herbst sprießen „unnatürlich große Blätter“ aus der klaffenden Wunde und im darauffolgenden Frühling treiben die ersten dünnen Zweige. Nach einigen

¹⁹¹ Es handelt sich um den Roman *Die Perlmutterfarbe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995. Das Buch erschien zuerst 1948 im Dietz Verlag Berlin.

¹⁹² Anna Maria Jokl, *Die Reise nach London*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1999, S. 19.

¹⁹³ Anna Maria Jokl, *Die Reise nach London*, a.a.O., S. 32.

Jahren nimmt der Baum eine seltsame, „unverwechselbare Gestalt“ an, „rührend und ehrfurchtseinflößend“, als hätte er durch den Schlag an Eigenheiten gewonnen.

Zufall ist es auch, dass Jokl im selben Park auf den Mann trifft, zu dessen Seele sie „den verborgenen Schlüssel“ zu besitzen glaubt und Zufälle begleiten ihre Arbeit als Schriftstellerin und als Psychotherapeutin: „Manchmal, wenn man die Dringlichkeit einer Frage spürt und die eigene Hilflosigkeit eingesteht, taucht eine Antwort auf, die nicht aus dem klugen Gehirn kommt.“¹⁹⁴ Der Zufall präsentiert sich dabei nicht nur als glückliche Pointe, sondern auch als „Tragik der Verhinderung“.¹⁹⁵ Wie etwa in ihrer Erzählung *Eidon*, die von dem vergeblichen Aufeinanderzuwachsen zweier Tropfsteine handelt, nur ein paar Millimeter voneinander getrennt, „Wachstumssekunden in Steinzeit“, die gefehlt hätten, um die beiden so unermüdlich und sehnsüchtig zueinanderstrebenden Kalkzapfen zu vereinigen. Jokl deutet das Phänomen als „Plastik der ‚Ewigen Verhinderung‘“, die „für Steine und Sterne und Menschen“ die gleiche Einheit symbolisiert: ein durch „blinden Zufall“ gestopptes Zusammengehen, sabotierte Verständigung, vereitelte Eintracht.¹⁹⁶

Der Zufall ist dabei etwas, das sich oft erst bei näherem Hinsehen, „im Detail“ als solcher entpuppt¹⁹⁷ und nur im Nachhinein die ganze Tragweite

¹⁹⁴ Anna Maria Jokl, *Zwei Fälle zum Thema ‚Bewältigung der Vergangenheit‘*. Mit einem Nachwort von Klaus Röckerath, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1997, S. 46.

¹⁹⁵ Anna Maria Jokl, *Essenzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, S. 45.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Anna Maria Jokl, *Essenzen*, a.a.O., S. 44.

freigibt¹⁹⁸, getreu dem Spruch des verbitterten alten Preußenkönigs Friedrich der Große, dass je älter der Mensch werde, desto mehr er sich überzeuge, dass „Seine heilige Majestät der Zufall“ gut drei Viertel der Geschäfte dieses miserablen Universums besorge.¹⁹⁹ Wie dem Erfinder in ihrem Erstlingswerk ist der Autorin das Unberechenbare nicht geheuer, ängstigt sie sich vor den blitzartigen Wendungen in ihrem Leben, besonders vor den Glücksstrahlen, die sie als „penetrant“ beschreibt: „Ich konnte tun, was ich wollte, alles gelang wie durch Zauber, bis es mir unheimlich wurde; denn es erinnerte mich an den Ring des Polykrates. Solch mechanisches Glück ist ebenso erschreckend, irrational wie unbeeinflussbares Pech.“²⁰⁰

Zufall ist schließlich auch die *Begegnung am Toten Meer*. Jokl, die seit 1965 in Jerusalem zum sechsten Mal ihre Existenz „in immer unbekannter Umgebung und in der vierten Sprache“ aufbaut²⁰¹, präsentiert in dem 1997 veröffentlichten Sammelband autobiographisch gefärbter Erzählungen 19 faszinierende Miniaturen, die unter dem Titel *Essenzen* an skurrile Beobachtungen und Erfahrungen aus ihrem bewegten Alltag anknüpfen, allesamt „Spiegelscherben eines Jahrhundertlebens“.²⁰² Hermann Wallmann veranlasste die Kurzprosa der Israelin zu einer begeisterten Laudatio in der

¹⁹⁸ Siehe hierzu Jokls Fallstudie zum Thema « Vergangenheitsbewältigung » von Deutschen und Juden (Fn. 5), die, wie sie sagt, nur durch „Zufall“ ermöglicht wurde und erst mit 30 jähriger Verspätung aus ihrem Schattendasein trat (*Die Reise nach London*, a.a.O., S. 119). Jokl entdeckte bei zwei Patienten, einem Überlebenden und einem Sohn eines SS-Offiziers, die sie Mitte der 60iger Jahre zur gleichen Zeit regelmäßig behandelte, fast identische Krankheitsbilder und schloss daraus, dass „die Geschichte der ungewöhnlichen Beziehung von Deutschen und Juden nicht beendet ist – ob man es will oder nicht.“ (*Zwei Fälle zum Thema ‚Bewältigung der Vergangenheit‘*, a.a.O., S. 51).

¹⁹⁹ Friedrich der Große an Voltaire am 26.12.1773 in Pleschinski, Hans (Hrsg.), Voltaire - Friedrich der Große; Briefwechsel, München, dtv, 1994.

²⁰⁰ Anna Maria Jokl, *Die Reise nach London*, a.a.O., S. 60 f.

²⁰¹ Anna Maria Jokl, *Essenzen*, a.a.O., S. 100.

²⁰² Hermann Wallmann, *Stein auf ein unbekanntes Grab*, in *Süddeutsche Zeitung* v. 15.6.1994.

Süddeutschen Zeitung. Das „Begreifbuch“, das sich um Momente jähren Verstehens des Undurchdringlichen bemühe, sei eines der „schönsten und weisesten Prosabücher“ der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur.²⁰³ Auch Ulrich Karger bewundert die Kunst der Autorin, den Essenzen des Zufalls nachzuspüren, der „geheimnisvollen Unausweichlichkeit vieler Geschehnisse“ überzeugend Einblicke abgerungen zu haben²⁰⁴ und Manuela Reichart zeigt sich in ihrem Porträt über die einstige Rundfunkjournalistin beeindruckt von den „verwirrenden Momentaufnahmen“, die „knappe Zeugnisse“ über die „Wunder des Alltags“ ablegten.²⁰⁵

Die „Wunder des Alltags“ beginnen in der Erzählung *Begegnung am Toten Meer* durch einen Zusammenprall zweier Menschen irgendwo an den meist leeren Badestränden zwischen Qumran und Sedom auf biblischem Boden. „Mit ziemlicher Wucht“ rennen ein Mann und eine Frau am helllichten Tage bei „übergrellem“ Sonnenlicht ineinander und stellen verwundert fest, dass sie sich kennen, ohne zu wissen woher. Gedankenblitze folgen der lähmenden Stille, in der die Zeit angehalten, für einen Moment „außer Kraft gesetzt“ scheint. Die so abrupt Aufgestörten tasten sich in ihrer Erinnerung an den Gesichtern entlang, die ihrem Leben Wesentliches vermittelten, um dem Gefühl von Vertrautheit und „urlanger“ Bekanntschaft einen Namen zu geben. Schließlich gehen sie auseinander, plötzlich und ohne größere Aussprache, beim Leser ein Gefühl von Betäubung und hilflosen Fragens zurücklassend.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ulrich Karger, *Essenzen*, in *carpe librum – literatur online*, http://www.carpe.com/buch/t_jokl_anna-maria_essenzen_ulka.html.

²⁰⁵ Manuela Reichart, *Traum vom Bergdorf. Wiederbegnungen der Anna Maria Jokl*, in *Süddeutsche Zeitung* v. 7.8.1999.

Wer hat wen wodurch wiedererkannt? Warum sprechen sie kaum miteinander? Wieso stellen Sie ihre Fragen auf Hebräisch, wo sie sich doch nur ungelenk darin ausdrücken können und erkennbar Zugewanderte sind? Etwas altmodisch formuliert: Was ist die Botschaft dieser Prosa? Die Hilflosigkeit ergibt sich einerseits durch die Entschiedenheit der Protagonisten, Unsinniges zu tun wie trotz ihrer miserablen Sprachkenntnisse auf dem Hebräischen zu bestehen und andererseits durch den Relativismus vieler sich antinomisch gebärdenden Aussagen. So sieht die Ich-Erzählerin in dem Angerempelten einen „sehr nahen Bekannten“, dann einen „unerhört Bekannten“ und schließlich einen „nahen Unbekannten“. Und da dieser sie prüfend anschaut, kommentiert sie schweigend: „Wie ich diesen Blick kannte. Kannte ich ihn?“ Ihr Antwortspiel ist nicht weniger verwirrend. Zunächst tippt sie auf Carl, dann auf Henryk, kombiniert zu Karl-Heinz, der – man ahnt es – eigentlich mit C geschrieben werden müsste und meint plötzlich, sie müsse damals, als sie noch an Karl-Heinz hing, eine so berauschende Mischung aus Carl und Henryk geliebt haben, dass sie nur durch „Zufall“ vor dem Ertrinken in dem Meer ihrer Leidenschaft bewahrt worden sei. Da sie jedoch feststellt, dass keiner der Erwähnten am Toten Meer sein könne, unterlässt sie schließlich die Namenssuche und behauptet, einen Menschen mit unerschöpflichen und „unmessbaren Proportionen“ vor sich zu haben, der „gleichzeitig näher als nah und fremder als fremd“ sein müsse. Mitten in ihrem Monolog über bizarre Verwicklungen, Sinnlosigkeit und Unvernunft liefert sie selbst das Stichwort für die möglichen Wurzeln des sich ständig weiter multiplizierenden Zufalls: ihre Situation sei „absurd“.

Absurdität als Strickmuster, als „Essenz“ ihres Daseins und als „Essenz“ ihres Gegenüber, eine Essenz, die „wider jede Vernunft und Erwartung“ in der Heldin „das geheime Leben“ anrührt und – wie es an

anderer Stelle heißt – „'Verrücktes' blitzartig in den mitmenschlichen Raum“ katapultiert.²⁰⁶ Das „Verrückte“ ist das durch die Vernunft Verrückte, die den Blick des Menschen verstellt. Indem das Absurde „alles Vernünftige sinnlos werden“ lässt, wird Wesentliches überhaupt erst sichtbar, taucht „für einen Moment ohne messbare Dauer“ der ewige Aspekt einer maßlosen Welt klar und deutlich hervor. Anders gesagt: dass die Welt nicht vernünftig ist, ist das einzig Vernünftige an ihr. Ausgerechnet die Unvernunft führt folglich – wie an der archaischen Wucht des Zufalls demonstriert – die ganze Nutzlosigkeit der Sinnfrage vor und verhilft den von ihr Angefallenen zur Einung untereinander. Im Zufall sind sich alle Menschen sozusagen gleich, weil auf die unberechenbare Logik desselben gleichermaßen „essentiell“ reduziert. Vor diesem Hintergrund lässt sich „Erkenntnis“ ohne Vorbedingung, das heißt ohne fixe Bezugspunkte und ohne ein zeitliches Korsett praktizieren. Die Beteiligten, für eine unbestimmte Dauer ihrer rationalen und irrationalen Koordinaten beraubt, finden grenzenlose Möglichkeiten der Beziehungsaufnahme bis hin zum Gefühl der Verschmelzung. Begegnungen der besonderen Art, weder im Fiktiven, noch im Halluzinativen angesiedelt. Für Jokl scheinen solche Phänomene jedenfalls wissenschaftlich nicht klassifizierbar. Sie wirken wie Zeit- und Raumlöcher, „Ewigkeiten und Unendlichkeiten *en miniature*“, die sich solange behaupten können wie sie nicht wieder durch anmaßende Vernunft verdeckt werden. Dass Jokl von der absurden Grundstruktur des Zufalls so besessen scheint, mag erklären, weshalb sie als Autorin in fast jedem ihrer Werke so hartnäckig daran arbeitet. Dies scheint jedenfalls eine mögliche Lesart des Textes und führt so gesehen schnurstracks zur Assoziation mit existentialistischen Weltbildern. Diese Sichtweise erhält zusätzliche Nahrung dadurch, dass Jokl ihrer Protagonistin

²⁰⁶ Anna Maria Jokl, *Die Reise nach London*, a.a.O., S. 118.

Worte von Albert Camus in den Mund legt und eine Atmosphäre schafft, die an die apathischen, gegen die Wüstensonne Algeriens ankämpfenden Reflexionen Meursaults aus dem *Fremden* erinnert:

„*Ani makir otach*“, hatte er gesagt, „Ich kenne Sie“. Es war also keine Täuschung, dass wir uns schon begegnet waren. Ich war, wurde mir bewusst, überdeutlich zu erkennen in dem unbarmherzigen Licht des Augustmittags am Toten Meer. Jede Falte war sichtbar, noch vertieft durch Hitze und Trockenheit, ungemildert von Kosmetik. Nicht einmal Lippenstift hatte ich benutzt. Alles war schonungslos sichtbar, jede vergrößerte Pore, jede Linie, die das Richtige, das Falsche, das Versagte und Erfüllte in meinem Leben geprägt hatte. Ich war, wie Camus schrieb, verantwortlich für mein Gesicht. Es ging nicht um die Zahl der Jahre, es ging um die Summe.“

Die Metapher des Lichts sticht bereits zu Beginn der Erzählung ins Auge. „Übergrelles“, „gleißendes“, „flirrendes“ und „unbarmherziges Licht“ „in äußerster Spannung“. Als ob die Autorin die betäubenden Zimbelschläge der Mittelmeersonne ans Tote Meer geholt hätte. „Schwarz vor lauter Sonne“ sei das Land zu gewissen Stunden, schrieb Camus in „Hochzeit in Tipasa“.²⁰⁷ Schwarz assoziiert der Leser auch mit dem toten Salzmeer und den Höhlen, die sich „wie Karies“ in die Sandsteinberge fressen. Schwarz vor Augen muss es schließlich den beiden Passanten gewesen sein, als sie aufeinanderprallten.

Ferner verweist das Zitat der Ich-Erzählerin auf ein Prinzip, das der französische Denker in seinem *Versuch über das Absurde* mit Quantität statt

²⁰⁷ Albert Camus, *Hochzeit in Tipasa*, in: ders., *Hochzeit des Lichts. Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeer-Essays*, Darmstadt, Luchterhand, 1988, S. 9.

Qualität umreißt.²⁰⁸ Da die Frage nach Qualität immer die Sinnfrage nach sich zieht, die der vom Absurden Gefesselte unter allen Umständen vermeiden muss, bleibt er im Quantitativen. Es interessiert ihn nur, möglichst lange zu leben, um möglichst vielen Zufällen so oft und so bewusst wie möglich ins Auge zu sehen. Der Zusammenhang mit der Faszination der israelischen Autorin für Zufälle wird sofort deutlich, wenn man sich die Funktion ins Gedächtnis zurückruft, die der Zufall im Gedankengebäude Camus' einnimmt. Für den Existentialisten repräsentiert er den einzig unwiderlegbaren und sinnvollen Faktor des Lebens. Alles durch Vernunft und durch Glauben Vorgestellte ist widerlegbar. Im Spannungsfeld zwischen Rationalem und Irrationalem hat nichts Bestand, was das menschliche Verlangen nach Absolutem und Einheit befriedigen würde. Selbst wenn es einen Sinn außerhalb der für den Menschen begreifbaren Situation gäbe, wüsste er nichts damit anzufangen, da ein solcher Sinn das menschliche Fassungsvermögen überstiege. Verlässlich bleibt daher nur, was vernünftigerweise nicht abgesetzt werden kann: der „König Zufall und diese göttliche Gleichwertigkeit, die aus der Anarchie erwächst.“²⁰⁹

Camus liefert aus dieser Sicht brauchbares hermeneutisches Werkzeug. Jokl hätte in der Tradition des französischen Existentialisten geschrieben. Ihre Werke stünden daher deutlich im Einflussbereich griechischer Mythologie. Was wäre so gesehen noch jüdisch daran? Worauf ließe sich dann die Behauptung stützen, dass ihre Erzählung Bestandteil jüdischer Literatur sei? Dem theoretischen Ansatz Shmuel Triganos zufolge wäre jedoch der Nachweis von „griechischen“ Elementen in der Erzählstruktur kein Hindernis.

²⁰⁸ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphe. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg, Rowohlt, 1984. Siehe insbes. Das Kapitel „Quantität statt Qualität“ (S. 54-57).

²⁰⁹ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphe*, a.a.O., S. 47.

Er besteht ja gerade darauf, nicht das eine gegen das andere auszuspielen, sondern jüdisches Denken „sichtbar“ zu machen und es dem Text als wesentlich zu unterstellen. Da der Zufall, wie dargestellt, im Werk Anna Maria Jokls einen breiten Raum einnimmt, muss von Interesse sein, welchen Raum diese noetische Variable in den maßgeblichen jüdischen Quellen einnimmt und ob die Autorin darauf zurückgreift. Werturteile sind damit nicht verbunden. Maßgeblich ist sozusagen nur die Struktur des Bausteins und seine Verwendung. Damit bleibt im übrigen offen, ob der Text weitere Elemente sinaitischen Denkens beinhaltet.

„Die Welt ist voller gewaltiger Lichter und Geheimnisse, und der Mensch verstellt sie sich mit seiner kleinen Hand“ zitiert Martin Buber den Rabbiner Israel Ben Elieser, der unter dem Namen Baal Schem Tow als Begründer des Chassidismus in die jüdische Geschichte einging.²¹⁰ Anna Maria Jokl stellt dieses Zitat einem Kapitel ihres letzten Buches voran²¹¹ und verweist damit auf eine späte, aber intensive Freundschaft zwischen dem greisen Philosophen und der damals noch relativ jungen Schriftstellerin – eine Freundschaft, die bis zu dessen Tod dauern sollte. 1959 hatte sie ihn zum ersten Mal in Jerusalem, zu jener Zeit noch als Touristin aufgesucht, um sich bei ihm für die mystischen Geschichten aus der Welt des ostjüdischen Shtetls zu bedanken. Buber hatte in bewundernswerter Kleinarbeit Tausende solcher nur mündlich überlieferten Erzählungen, Aphorismen und Anekdoten aufgezeichnet und zum ersten Mal einem größeren Publikum zugänglich gemacht. Jokl, die von sich sagt, dass es ihr zwar „selbstverständlich“ sei,

²¹⁰ Baal Schem Tow (hebräisch „Herr des guten Namens“) lautet der Beiname des 1699 geborenen und 1760 gestorbenen Mystikers Rabbi Israel Ben Elieser aus Miedzyborz.

²¹¹ Anna Maria Jokl, *Die Reise nach London*, a.a.O., S. 113.

Jüdin zu sein²¹², dass Gott für sie jedoch „nie Realität gehabt“ habe²¹³, die zudem aus einem jüdischen Elternhaus stammt, dem diese Tradition bereits fremd war, wurde die Lektüre der chassidischen Literatur zu einem Schlüsselerlebnis:

„Die kurzen präzisen Geschichten hatten, als ich sie gelesen hatte, die Grundlage meiner Psychotherapie gebildet, denn sie enthielten, schien mir, alles: Neben Jung, Adler, Freud das Entscheidende darüber hinaus. Zumindest im Prinzip.“²¹⁴

Was die Autorin in den Bann der jüdischen Mystik zog, war deren praktische Seite. Sie entdeckte, dass der Mystiker in der Regel als Lehrer und nicht als Entertainer fungiert und dass die komischsten und absurdesten Geschichten einzig den Sinn haben, Anweisungen zum Bewältigen der großen und kleinen Probleme des Lebens zu liefern. Die *Chassiden* entwickelten mit ihrer Erzähltechnik sozusagen einen angewandten, an den Sorgen und Nöten der modernen Welt gemessenen „Kommentar für kleine Leute“ zu einer Zeit, da die jüdischen Massen mit der abgehobenen Rhetorik der Eliten nicht mehr mitkamen. Jeder Jude sollte befähigt werden, den Kerngehalt der jüdischen Lehre notfalls auch ohne ausgiebiges Studium aufzunehmen und anzuwenden. Weshalb eine Lehre manchmal nur in Märchen „gekleidet“ zu vermitteln ist, hat am besten Rabbi Nachman von Bratzlaw erklärt. Er begründete das Verpacken der Thora vor allem damit, dass die meisten ungebildeten Zuhörer „wie Blinde“ seien, die nur dadurch geheilt werden können, dass man sie nicht allzu brüsk mit Licht konfrontiert. Außerdem müsse die Thora „maskiert“ werden, um all jenen das Handwerk zu legen, die auf ihren Missbrauch

²¹² Anna Maria Jokl, *Die Reise nach London*, a.a.O., S. 65.

²¹³ Anna Maria Jokl, *Die Reise nach London*, a.a.O., S. 95.

²¹⁴ Anna Maria Jokl, *Die Reise nach London*, a.a.O., S. 92 f.

ausseien.²¹⁵ Verfremdung, um dem Stoff näher zu kommen, Verkleidung, um ihn entkleiden zu können. Auf noch viel einfaltsreichere und stimulierendere Weise als der ungefilterte, sich „in Blöße“ darbietende Sinn. Mit dieser Dialektik konnte sich auch die nicht praktizierende Jüdin Jokl anfreunden, die bis dato um die Orthodoxie einen großen Bogen gemacht hatte.

Die einstige Österreicherin schätzte den praktischen Aspekt der chassidischen Literatur umso mehr, als sie zu jener Zeit gerade ihr traumatisches Erlebnis mit Carl Gustav Jung hinter sich hatte. Die persönliche Begegnung mit dem berühmten Psychologen und das Studium an dessen Zürcher „Institut für komplexe Tiefenpsychologie“ hatten Abgründe zwischen den bewunderten Schriften des Meisters und dessen menschlicher Wirklichkeit aufgerissen. Als die Studentin Jokl sich zur Prüfung anmeldete, riet man ihr, der jüdischen Herkunft wegen, davon abzusehen. Als sie jedoch auf dem Examen bestand, ließ Jung, der seine Fragen mit Blick zum Fenster immer nur über Dritte an sie stellte, die Kandidatin durchfallen.²¹⁶

„Es gibt keine Ereignisse mit Anfang und Ende“, hält die Dichterin in ihrer 1999 veröffentlichten autobiographischen Erzählung *Die Reise nach London* fest. Deutlicher hätte sie sich nicht gegen die Auffassung vom Zufall als einem isolierten Phänomen ohne logische Abfolge aussprechen können. Denn wo es keinen Anfang und kein Ende gibt, herrschen Zusammenhänge zwischen dem, was vorfällt und dem was auffällt. Sie schriebe demnach über den Zufall, weniger um Außergewöhnliches zu dokumentieren als um

²¹⁵ Siehe das Vorwort von Adin Steinsaltz zu der Sammlung der bekanntesten Märchen des berühmten Mystikers (1772-1810) in Adin Steinsaltz, *Le maître de prière. Six contes de Rabbi Nahman de Bratslav*, Paris, Albin Michel, 1994, S. 16.

²¹⁶ Ausführliches hierzu siehe das Kapitel „Der erste Schlag“ in: Anna Maria Jokl, *Die Reise nach London*, a.a.O., S. 53-81.

Verbindungen zwischen dem Vor- und Nachher zu suchen, Anhaltspunkte für die Gesetzmäßigkeiten, die das aus dem Rahmen fallende Ereignis steuern. Wie ihr Erfinder Knox, der eines Tages von einem Blitz zu Boden gestreckt wird, die Angst vor dem „hässlichen Lichtstrahl“ jedoch zu überwinden trachtet und immer neue Anläufe nimmt, dem Geheimnis „auf die Schliche“ zu kommen.²¹⁷

Aryeh Kaplan, einer der großen Rabbiner des 20. Jahrhunderts, erzählt, dass ein Philosoph im Gespräch mit Rabbi Meir²¹⁸ einst seinen Unglauben betonte.²¹⁹ Die Welt sei ohne Architekt und ohne Bauplan entstanden. Das Universum wäre ein Produkt des Zufalls. Der jüdische Gelehrte, der es vorzog, zu schweigen, tauchte stattdessen einige Tage später mit einer kunstvoll dekorierten Pergamentrolle auf und bat den Griechen, einen Blick in den Inhalt zu werfen. Verzückt löste sich der Philosoph schon wenig später von den Buchstaben, klatschte immer wieder in die Hände und behauptete, nie zuvor etwas vergleichbares gelesen zu haben. Nach Abschluss der Lektüre drängte er seinen Kollegen, ihm endlich den Namen des Verfassers zu nennen, worauf Rabbi Meir ein Tintenfass aus der Tasche holte und den Inhalt über die Rückseite der Tierhaut goss. Was um Himmels willen er denn da mache, rief der Grieche entsetzt. Sein Gesprächspartner erwiderte daraufhin seelenruhig, dass er des Nachts beim Studium versehentlich an das Behältnis mit der Tinte gestoßen sei und diese sich so haarfein verteilt und verlaufen habe, dass die Rolle ganz von selbst beschrieben worden sei. Er habe, schloss der Rabbiner

²¹⁷ Anna Maria Jökl, *Die wirklichen Wunder des Basilius Knox*, a.a.O., S. 36.

²¹⁸ Rabbi Meir, auch Baal HaNess (der Wundertäter) genannt, war einer der Hauptträger jüdischer Philosophie und Rechtslehre des 2. Jhds. gregorianischer Zeitrechnung. Seine Lehrsätze und haggaddischen Sprüche flossen in die Mischna (den kommentierten Teil des Talmud) mit ein.

²¹⁹ Frei nach Rabbi Aryeh Kaplan (1934-1983), in: Aryeh Kaplan., *The Aryeh Kaplan Reader*, Brooklyn, N.Y., ArtScroll, 4. Auflage 1995, S. 123 f.

trocken, die freihändige Urheberschaft noch ein zweites Mal, leider vergeblich, vorführen wollen.

Das sinaitische Denken kennt keinen Zufall. *Mikreh*, das im Deutschen mit „Zufall“ übersetzte Wort deutet auf einen selektiven Akt des Sprechens (fälschlicherweise oft mit dem passiven „geschehen“ übersetzt).²²⁰ Der Ausdruck *Jikar* (von der Wurzel *kuf-resch-hei*) wird in der Thora immer dann verwendet, wenn Gott zu Menschen spricht, die ihn durch Übertretung der mosaischen Gesetze provoziert haben. Dies leiten die Kommentatoren der Thora vor allem daraus ab, dass derselbe für „Zufall“ verwendete dreikonsonantige Wortstamm für unreine Handlungen steht²²¹, für das nur zeitweise Besorgtsein um die Einhaltung der Gebote²²², für vor allem des Nachts begangene Übertretungen der *Halacha*.²²³ *Mikreh* ist so gesehen kein Lotteriespiel, sondern immer die Folge eines Mangels. Der durch menschliches Fehlverhalten oder Unterlassen „angerufene“ Gott reagiert durch Mitteilungen, die nur für den verständlich sind, den sie angehen. Das positive Gegenstück hierzu findet sich in dem Wort *Jikra*²²⁴, das immer dann benutzt wird, wenn Gott sich „unvorhergesehen“ an Moses wendet, jedoch gleichzeitig

²²⁰ So steht etwa bei Raschi (zu 3 Mos 1): „ER (Gott) offenbarte sich durch sprachliche Ausdrücke (Herv. d. Verf.), die auf Ereignisse von begrenzter Dauer und unreinen Inhalts verweisen, wie es (in 4 Mos 23, 4) heißt: ‚und Gott sprach (*jikar*) zu Bileam‘.“

²²¹ Siehe 3 Mos 20, 18; 5 Mos 23, 11 und Raschi zu 5 Mos 25, 18.

²²² Raschi zu 3 Mos 26, 21.

²²³ 5 Mos 23, 11.

²²⁴ Dieser Ausdruck (von *kara* –„rufen“) unterscheidet sich von dem für „Zufall“ verwendeten Wortstamm durch einen anderen Endkonsonanten (*Alef* statt *He*). Vereinfacht gesagt unterscheiden die maßgeblichen Kommentare sozusagen zwischen einem „Sprech-Zufall“, der von Gott initiiert wird (Gott „ruft“ Moses) und einem „Sprech-Zufall“, der durch den Menschen ausgelöst wird. Im zweiten Fall verweisen die Kommentare auf das Beispiel Bileam, der seine prophetische Gabe zum Nachteil Israels nutzte und alle negativen Eigenschaften verkörperte, die in dem Wort *Mikreh* enthalten sind. Er habe das Wort Gottes durch sein Fehlverhalten nachgerade „gesucht“ (Samson Raphael Hirsch zu 3 Mos 2). Der „Zufall“ ist in diesem Fall immer Antwort auf den vorausgegangene „Anruf“.

dafür sorgt, dass er vom Rest des Volkes ungehört bleibt.²²⁵ Dieser „Aufruf zum Vernehmen“²²⁶ ist die einzige mit einem Überraschungseffekt versehene Vokabel, wird jedoch nie mit Zufall, sondern immer mit „Ruf“ übersetzt. Stark vereinfacht ließe sich demnach sagen, dass im sinaitischen Denken der Zufall „Gott spricht“ bedeutet.²²⁷ Etymologisch wie hermeneutisch haben wir es mit Sprechen zu tun. Diese Auslegung wird zusätzlich dadurch gestützt, dass das im Alltag benutzte hebräische Wort für Gott (*HaSchem* – „der Name“) und das für „Zufall“ verwendete *Mikreh* den gleichen numerischen Wert haben.²²⁸ Das „zufällige“ Ereignis ist also nach biblischem Verständnis ein göttlicher Sprechakt, der zum Handeln veranlassen soll, zum *halachischen* Handeln.²²⁹ *Na'aseh we nishma* lautet einer der jüdischen Grundsätze: „zuerst die Praxis, dann das Philosophieren.“ Dies antworteten die alten Hebräer einem verdutzten Moses, als dieser ihnen den Vertrag über den Bund unterbreitete.²³⁰ Die Tat ist sogar wichtiger als der „Glaube“. Der Talmud lehrt, dass jemand ein guter Jude sein kann, wenn er nicht „glaubt“, aber nach

²²⁵ Der Kommentator Raschi wörtlich: „Die göttliche Stimme erstrahlte, erreichte Moses Gehör während der Rest des Volkes nichts von dem Gesprochenen vernahm.“ (3 Mos 1) Ausführlich *Thorat Kohanim* 1,4 und 1,5.

²²⁶ Samson Raphael Hirsch zu 3 Mos 1.

²²⁷ Wegen der Lautverwandtschaft von *Mikreh* und *Mikra* kann außerdem auf die im fünften Kapitel entwickelten Parallelen verwiesen werden, „spricht“ die Heilige Schrift „verhalten“, aber dennoch vernehmbar aus jedem unverständlichen Ereignis. Die beiden Wörter unterscheiden sich nur im letzten Buchstaben. *Mikra* mit einem stummen *Alef*, *Mikreh* mit einem „gehauchten“ *He* – gewissermaßen als der „Atem“ der Schrift in jedem Zufall.

²²⁸ Jeder hebräische Buchstabe steht für eine Zahl. *Alef* entspricht 1, *Bet* 2 usw. Daraus ergibt sich in jedem Text eine numerische Struktur der Sprache, die zusätzliche Vergleichs- und Interpretationsmöglichkeiten schafft. Diese Methode nennt man *Gematrie*. Im vorliegenden Fall decken sich die numerischen Werte von (*Ha*)*Schem* und (*Ha*)*Mikreh* (340 bzw. 345 mit dem Artikel). Der numerische Ansatz darf immer nur ergänzend in die Interpretation einbezogen werden.

²²⁹ *Halacha* (von *lalech*- „gehen“) ist der hebräische Ausdruck für das jüdische Recht.

²³⁰ 2 Moses 24, 7. Wörtlich: „wir tuns, wir hörens!“ Die talmudischen Kommentatoren leiten u.a. aus der Stellung der beiden Verben die Selbstständigkeit, aber auch die Rangfolge zweier Gebote ab: die Praxis des jüdischen Gesetzes ist noch wichtiger als dessen Studium. Siehe *Maharscha* (*Mahadura Batra*) und *Beit HaLevi* zu *Schabbat* 88a.

der Thora handelt.²³¹ Umgekehrt ist ein Glaubensbekenntnis, das keine Taten folgen lässt nichts wert.²³² Der „Zufall“ wird deshalb als eine Handlungsanweisung, als eine Aufforderung zum Forschen und Schürfen im Innern des Menschen gesehen, um seine Taten an den Ansprüchen der Thora zu messen und ihnen, wo nötig, einen anderen Dreh zu geben.

Nicht jedes unverständliche Ereignis kann als „Zufall“ betrachtet werden. In der Auseinandersetzung mit Aristoteles, der Katastrophen wie etwa einen Schiffbruch und den Einsturz eines Hauses als „puren Zufall“ beschreibt, erklärt Maimonides, dass auch im jüdischen Denken nicht jede Abfolge dekretiert sei.²³³ Der Sturm, der das Schiff zum Sinken bringt und das Dach vom Haus fegt, folge Naturgesetzen, die einmal aufgestellt, ihren eigenen Weg gehen. Dass die Einen jedoch das Schiff besteigen und die Andern das Haus betreten, sei kein Zufall im aristotelischen Sprachgebrauch, sondern Bestandteil einer „Spruchakte“. Der Gelehrte folgt damit nicht nur der skizzierten Logik, sondern spricht den Begriff der „Vorsehung“ (*Haschgacha*) an, die sich nie auf Dinge oder Tiere, sondern nur auf Menschen bezieht. Im Unterschied zur *Mikreh* handelt es sich bei der *Haschgacha* (eigentlich „Aufsicht“) um eine Sichtweise. Das trotz seines freien Willens ständig „beaufsichtigte“ Individuum ist aufgrund seiner eigenverantwortlichen Taten in eine bestimmte unfreie Handlungsabfolge eingebunden. Damit wird das Paradox angesprochen, dass jedes aus menschlichen Handlungen folgende

²³¹ Jerusalemer Talmud, *Haggiga* 1, 7.

²³² Streng genommen gibt es keinen „Glauben“ im Judentum. Das moderne hebräische Wort für „Glaube“ (*Emunah*) bedeutet in Wirklichkeit „Übung“ (ausbilden) und „Vertrauen“. Anders gesagt: Vertrauen in die Thora und Übung ihrer Gebote.

²³³ Moïse béne Maimon (Maimonides), *Le Guide des Égarés*, Aus dem Arabischen ins Französische von Salomon Munk, Paris, Editions Maisonneuve, 1960, 3. Teil, Kap. 17, S. 129-133.

Ereignis das Ergebnis des menschlichen und des göttlichen Willens zugleich und unabhängig voneinander ist.

Für Camus stellt dieses Denken den Prototyp des Absurden dar. Interessanterweise treffen sich hier teilweise die jüdischen Mystiker mit den Existentialisten. Für beide Seiten ist wirkliche Erkenntnis unmöglich, wird die Vernunft als unzureichend und ursächlich für die Paradoxien des Denkens gesehen, herrscht ferner die Auffassung vor, dass es außerhalb des menschlichen Geistes nichts Widersinniges geben kann. Camus Satz, dass das Absurde die erhellte Vernunft sei, die ihre Grenzen feststellt²³⁴, ist auch im sinaitischen Denken zu Hause. Die Kabbalisten legen stets großen Wert auf das Herausarbeiten der Widersprüche in ihren Vorstellungen über die Entstehung der Welt und insistieren auf der unüberwindlichen Begrenztheit des menschlichen Geistes. Ebenso stellt Camus fest, dass der absurde Mensch Helligkeit schlecht vertrage und wie der Mystiker die Notwendigkeit sehe, „dass der Geist der Nacht begegne.“²³⁵ Die Irrationalität hat im absurden Denken ebenso viel Platz wie die Vernunft. An einer Schlüsselstelle heißt es schließlich:

„Die Mystiker finden zunächst eine Freiheit darin, sich aufzugeben. Sie versenken sich in ihren Gott, stimmen seinen Geboten zu und werden dadurch heimlich auf ihre Weise frei. In der freiwillig erkannten Abhängigkeit entdecken sie eine tiefe Unabhängigkeit. Was aber bedeutet diese Freiheit? Vor allem können wir behaupten: sich selbst gegenüber *fühlen* sie sich frei – und zwar weniger frei als befreit. Ebenso fühlt der absurde Mensch, der ganz und gar dem Tode zugewandt ist (der hier als die

²³⁴ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, a.a.O., S. 45.

²³⁵ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, a.a.O., S. 57. Camus zitiert hier den französischen Philosophen Alain (Émile Chartier) 1868-1951.

offensichtliche Absurdität verstanden wird), sich losgelöst von allem, was nicht zu dieser leidenschaftlichen Aufmerksamkeit gehört, die sich in ihm kristallisiert.“²³⁶

Mystiker und Existentialisten teilen ein extremes Bewusstsein und ein extremes Freiheitsgefühl, das in der Konsequenz so ideologiefreudlich wie systemunabhängig ist. Der absurde Mensch schöpft sein Freiheitsgefühl jedoch aus sich selbst. Er kennt die Hoffnung und die Zukunft nicht, sieht sich nur sich selbst gegenüber verantwortlich. Der Zufall kann für ihn daher niemals Sprache sein. Da er alles nur an sich selber misst, gibt es keine sinnstiftende Botschaft, die von außerhalb kommen könnte, weder von anderen Menschen, noch von Gott. Die einzige „Flamme“, die ihn am Leben erhält, ist seine absurde Existenz. Mithilfe dieser Beobachtungen lässt sich der Text Anna Maria Jokls besser verstehen.

Die Begebenheit in der Jordansenke scheint absurd. Sie ist jedoch mit Metaphern angereichert, die das absurde Denken sprengen. Zunächst der Ort. Dass die Begegnung am Toten Meer bei Qumran angesiedelt ist, hat Symbolkraft. Die seit 1947 entdeckten Pergamentrollen der *Essener* stellen die ältesten Schriftzeugnisse jüdischen Denkens und jüdischen Überlebens. Qumran als Ort des Geistes triumphiert damit über das an gleicher Stelle gelegene frühere Gomorra als „Ort des Fleisches“, das seiner materiellen Exzesse und pervertierter Freuden wegen durch einen Feuersturm vernichtet wurde.²³⁷ Die in Qumran lebende jüdische Gemeinde der Essener war bekannt für ihre tiefe Frömmigkeit, für ihr ausgiebiges, auf minutiöse Einhaltung der Gebote ausgerichtetes Thorastudium mit besonderem Augenmerk auf die

²³⁶ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, a.a.O., S. 53.

²³⁷ 1 Mos 18-19.

Reinheitsgesetzte. Diese Feststellung ist besonders wichtig, weil, wie dargestellt, der „Zufall“ ja immer eine Antwort auf unreine Handlungen ist. Der Name dieser Gruppe hat u.a. die Bedeutung von „heilen“²³⁸. Die Essener als Vorbilder für eine die Seele und den Körper „heilende“ Lebensweise.²³⁹ Die biblischen *Chassiden* waren somit sozusagen die Wächter und Bewahrer jüdischen Denkens und jüdischer Lebensweise zu einer Zeit als die Seleukiden versuchten, die jüdischen Siedlungsgebiete gewaltsam zu hellenisieren. Vor diesem Hintergrund erhält der folgende Passus Jokls klare Konturen:

„Wir in unserer Zeit erwiesen uns als die visionär geplanten Adressaten der Botschaft, die uns aus einer der hundert Höhlen erreichte, wenn auch auf verschlungenen und vertrackten Wegen, genau im Moment der staatlichen Wiedererneuerung nach fast zweitausend Jahren.“

Damit wird ein Zukunftskonzept angesprochen, das im absurden Denken nicht existiert. Der absurde Mensch lebt nur für den Augenblick und nur für sich. Die Essener lebten den Geboten der Thora zufolge für den Andern und die *Olam Haba* – die zukünftige Welt. Jokl zeigt sich fasziniert darüber, dass die Entdeckung der Schriftrollen ausgerechnet mit der Staatsgründung Israels zusammenfällt, als ob ein Glanz des damaligen Lebens auf das moderne jüdische Kollektiv und seine Individuen fiel:

„Im Gehen war ich also ergriffen worden von dem, was vermutlich damals die Bruderschaft diesen Platz am Toten Meer hatte wählen lassen, zu dem sie bis aus Jerusalem kamen, manche auch von weiter her, selbst bis aus Galiläa; von der konzentrierten Spannung, von der

²³⁸ Aus dem Aramäischen *assa*.

²³⁹ Der Wortstamm wird wie das (alt-) hebräische *rafa* im doppelten Sinne verwendet: Heilen des Körpers und Heilen der Seele.

nichts ablenkt, von der Erwartung, die in dem gleißenden Licht zu brüten scheint: hier geschieht. Einst. Vor unendlich langer Zeit, die sein wird (sic!).“²⁴⁰

Mitten in diese visionäre Ergriffenheit platzt der Zufall, prallt sie mit dem „bekannten Unbekannten“ zusammen. Der Aufprall bewirkt jedoch das Gegenteil von dem, was Camus an Meursault demonstriert. Jokls Erzählfigur ist alles andere als eine apathische, auf ihre eigene Stimme konzentrierte Person. Sie hat vielmehr das Gefühl, zum Gegenüber zu gehören „wie Eisen und Magnet“, zu diesem „Bekannten mit den unwägbaren Harmonien“. Sie entdeckt leidenschaftliche und zärtliche Gefühle, erfährt ein unbeschreibliches Hochgefühl am „tiefsten Punkt der Erde“.

Noch bezeichnender für das sinaitische Denken ist jedoch, dass der Zufall „spricht“. Sie, die doch „kaum die notwendigsten Brocken kannte“, hört sich auf Hebräisch reagieren. „Wie eine Ursprache“ spricht es zu und aus ihr, hört sie Wörter in ihren Mund gelegt, die eine neue, ungekannte Perspektive eröffnen. „Nun war sie am Platz, die Sprache“ – diese Sprache, die so „anders nicht nur in der Grammatik, sondern im Geist, im Wurzelwerk von Bedeutungen, von den tausend unbekannten Quellgründen, die in einem Wort verschmelzen zu vorher verschlossener Sicht.“

Schließlich das letzte Wort, in das der kurze Wortwechsel mündet. *Ejnsof* ist die kabbalistische Bezeichnung für Gott. Der Begriff setzt sich aus den beiden hebräischen Termini für „Ende“ und „Nichts“ bzw. „nicht existierend“ zusammen, wird daher mit „Das Unendliche“ übersetzt. Die

²⁴⁰ Alle bis zum Ende dieses Kapitels folgenden Zitate, die sich offensichtlich auf die *Begegnung am Toten Meer* beziehen, bleiben wegen der Kürze der Erzählung ohne Quellenangabe.

Kabbalisten gebrauchen ihn zur Benennung der „Essenz Gottes“. Damit ist das Unendliche gemeint, das sich selbst genügt, Gott in seiner Beziehungslosigkeit zum Menschen und der Welt angesprochen:

„Bevor irgend etwas ausströmte, gab es nur Ain Soph. Ain Soph war das einzige, was existierte. Und ebenso, nachdem es alles, was existiert, geschaffen hatte, gibt es nichts außer ihm. (...) Gott ist alles, was existiert, obwohl alles, was existiert, nicht Gott ist.“²⁴¹

Die Kabbalisten ringen in dieser Aussage mit dem Paradox, dass Endliches unendlich und Unendliches endlich sei. Den Widerspruch verdeutlichen sie mithilfe des *Zimzum* genannten Schöpfungsakts, der, vereinfacht gesagt, beschreibt, dass der unendliche Schöpfer sich „zusammenzog“, um Platz für seine Schöpfung zu machen. Konsequenterweise hätte die Kontraktion ein Vakuum ohne Gott zur Folge gehabt – ein unmöglicher Zustand, weil nichts ohne das *Ain Sof* Bestand haben kann:

„Sage nicht: „Das ist ein Stein und nicht Gott.“ Gott behüte! Die gesamte Existenz ist Gott, und der Stein ist ein Ding, das von Gottheit erfüllt ist.“²⁴²

Die Kabbalisten schließen daraus, dass kein Mensch bis zum Anbruch des messianischen Zeitalters das Paradox des „leeren Raumes“ auflösen könne.

²⁴¹ Moses Cordovero, *Elimah Rabbati*, Jerusalem, Ahuzat Yisra'el, 1966, 24d-25a. Zit. n. Daniel C. Matt (Hrsg.), *Das Herz der Kabbala. Jüdische Mystik aus zwei Jahrtausenden*. Mit einer Einführung von Gershom Scholem, Bern, München, Wien, O.W. Barth Verlag, 1996, S. 38 (Anm. S. 194).

²⁴² Moses Cordovero, *Shir-Ur Qomah*, Modena Manuskript, 206 b, Kommentare zum Sohar 3, 141 b (*Idra Rabba*); siehe Bracha Sack, in *Tarbits* 58 (1989): 213. Zit. n. Daniel C. Matt (Hrsg.), *Das Herz der Kabbala*, a.a.O., S. 38.

Anna Maria Jokl greift diesen Gedanken auf, und zwar ganz offensichtlich mit dem Anspruch auf Vermittlung von Realität, da dem letzten Wortwechsel eine Traumszene vorausgeht, die als „wirbelnder Spuk“ beschrieben wird und so schlagartig endet wie der Zusammenprall. Jokl bettet also die Sentenz in eine nüchterne Atmosphäre ein, verweist auf eine Sehnsucht, die sich in der unerwarteten Begegnung „endlich“ realisiert habe:

„Es war reglose Stille, und ich sah ihn in überdeutlichen Umrissen herausgehoben aus den umgebenden Dimensionen und wusste, er sah mich, unauswechselbar mich, als er wie erlöst sagte ‚Sofsof‘, was heißt ‚Endlich‘, und ich fast gleichzeitig gesagt hatte ‚Ejnsof‘, was heißt ‚Unendlich‘; und es war – wie kann ich es ausdrücken –, es war dasselbe.“

Endlich das Unendliche. Endlich fallen Unendliches und Endliches zusammen. Jokl veranschaulicht dieses „monströse“ Geschehen an dem „zufälligen“ Zusammentreffen zweier Menschen, welche dieses Paradox obendrein in ihrer Gefühlswelt leben: sie fühlen sich nah und fern zugleich. Es spricht sehr viel dafür, dass die Autorin ihrer verhinderten Beziehung mit dem polnischen Schriftsteller „B.“ ein Denkmal setzen wollte, weil der „unerträglich zärtlich geliebte Blonde“ die Züge eben dieser in ihrem letzten Werk vorgestellten unerfüllten Liebe trägt. Dieser Vermutung braucht jedoch im Zusammenhang dieser Untersuchung nicht weiter nachgegangen werden, weil die Antwort darauf nicht von der Frage abhängt, inwieweit die Autorin aus sinaitischem Denken schöpft. Konterkariert scheint die Interpretation allerdings im letzten Abschnitt der Erzählung. Die Protagonistin berichtet dort, dass sie im Laufe der Jahre doch noch fließend Hebräisch gelernt habe. Die Folge sei eine sprachliche Ernüchterung gewesen. Die in der Begegnung so bezaubernde und

„ungeahnte Dimensionen“ aufreißende Sprache sei „zu einer Enttäuschung“ geworden: „Eine Schimäre hatte mich insgeheim in die Leistung gefoppt.“ Der extreme Wechsel, der die Begegnung im Nachhinein als ein Trugbild interpretiert, steht jedoch in der skizzierten Logik der Gleichzeitigkeit von Sinn und Unsinn, Vernunft und Unvernunft, Ferne und Nähe, Endlichkeit und Unendlichkeit. Als ob die Autorin diesen Gegensatzpaaren ein weiteres hinzufügen wollte: die Einheit von Irrealität und Realität. Diese Demonstration einer Tyrannis des Paradoxalen wäre durchaus auch absurd im Sinne von Camus, wenn nicht hinter jeder Erzählhandlung Jokls der Blick in die Zukunft stünde. So auch am Schluss der *Begegnung am Toten Meer*. Ernüchtert spaziert die Erzählerin am Fuße der nackten, ihrer Botschaft entledigten Berge und am Rande der das Meer säumenden Straße, „als das entgegenkommende Auto etwas aus seiner Fahrbahn schwenkt.“ Dieser letzte Satz läutet die Rücknahme der Rücknahme ein, verweist auf ein neues Ereignis, das dem Zustand der Ernüchterung möglicherweise wieder den Rausch der Hebräisierung ihres Lebens folgen lässt. Denn so hatte alles angefangenen: vor nackten Bergen, bei mittäglichem gleißenden Sonnenlicht.

VIII. Sakrales Augenmaß

– Zur jüdischen Perspektive des Schreibens –

*Zweites literarisches Quartett: Schmuël Josef Agnon Thomas Bernhard,
Edmund Husserl, Elfriede Jelinek.*

*Wie soll ich Überblick haben, wenn ich
ständig Ausschau halten muss nach dem,
was ich übersah?*

Yankel Horowitz

*Es gibt einen jüdischen Blick auf die
Welt, etwas, das man auf jiddisch den
"Jiddischen Kop" nennt.*

Henryk M. Broder

1. Vom süßen Schreiberleben

Einst lag ein Knabe in seiner Wiege und sah Dinge, die kein Auge auf Erden je erschaut hatte. Da öffnete das Kind die Lippen, um Dichterlaute zu sprechen, doch es kam ein Bienenschwarm und stopfte ihm den Schnabel mit Honig. Später, als er aufwuchs und fleißig Thora lernte, fielen ihm alle Gedichte, die er hatte sagen wollen, wieder ein. So schrieb er sie nieder und Israel nahm sie in seine Gebete auf. Diese von Schmuël Josef Agnon dem jüdischen Dichter Kalir²⁴³ zugeschriebene *Aggada*²⁴⁴ scheint mit der Legende

²⁴³ Eleasar Kalir (auch Elazar Kallir, Kalliri oder Hakaliri) scheint der einflussreichste und populärste der frühen liturgischen Poeten gewesen zu sein. Herkunft bis heute nicht geklärt.

vom Ruhme Pindars verwandt. Der Grieche sei im Kindesalter von Bienen umschwärmt worden, die ihm Honig auf die Lippen träufelten, um seine Gesänge zu versüßen. Außerdem habe der Hirtengott Pan sich seiner angenommen und aus des Dichters Repertoire eine Hymne in den Bergen Hymettos geschmettert. Der sterbliche Poet sollte auf diese Weise olympische Ehren empfangen.²⁴⁵ Es kursieren etliche Versionen dieser Legende. Auch Platon²⁴⁶ und Menander²⁴⁷ sollen als Kinder von Bienen aufgesucht und mit Honig beschenkt worden sein. In Platon's *Ion* heißt es gar, der Dichter sei wie eine Biene „ein luftiges, beflügeltes und heiliges Ding“ und er könne erst dann schöpferisch tätig sein, wenn sein Verstand ihn verlassen habe und er ganz und gar „irre“ würde.²⁴⁸ Die jüdische Version scheint auf einen Brauch im Vorschulalter zurückzugehen. Das mit seinem dritten Geburtstag dem Lernen verpflichtete Kind erhält süßes, meist mit Honig bestrichenes Backwerk in der Form hebräischer Buchstaben.²⁴⁹

Beide Varianten der Legende sind trotz ihrer Gemeinsamkeiten grundverschieden. Pindar betont die mündliche, Kalir die schriftliche Tradition. Der Grieche lehrt Eingebung und Ekstase, der Jude Nüchternheit

Wahrscheinlich zwischen dem 7. u. 11. Jhd. Den Heimatort gibt er als Kiriath Sefer (Stadt des Buches) an. Sein eigentümlicher Erzählstil ist unter dem Namen *Kalliri* in die jüdische Literatur eingegangen. Siehe *Encyclopaedia Judaica*, a.a.O. u. *Jüdisches Lexikon*, a.a.O. mit Literaturverweisen.

²⁴⁴ S.J. Agnon, *Nur wie ein Gast zur Nacht*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1993, S. 448f.

²⁴⁵ John Addington Symonds, *Studies of the Greek Poets*, Harper & Brothers, 1880, Bd. I, S. 344.

²⁴⁶ William Rose Benét, *The Reader's Encyclopedia: An Encyclopedia of World Literature and the Arts*, New York, T. Y. Crowell Co., 1948, S. 89.

²⁴⁷ F. A. Wright, *A History of Later Greek Literature from the Death of Alexander in 323 B.C. to the Death of Justinian in 565 A.D.*, London, G. Routledge & Sons, Ltd., 1932, S. 28.

²⁴⁸ *Ion* 534 B. Vgl. auch *Phaedr.* 245 A, *Apol.* 22 B-C. Der tragische Dichter Phrynichus wird ebenfalls mit einer Biene verglichen in *Ar. Av.* 748-50 (vgl. *Ran.* 1299-30).

²⁴⁹ Stichwort *Kalir* in *Encyclopaedia Judaica*, a.a.O.

und bodenständiges Lernen. Wer dichten will, muss schuften und schwitzen. Nichts kommt von selbst. Nach dem griechischen Modell lernt der Himmel vom Menschen. Pindar reimt und singt offenbar spielend und Pan ist so entzückt von der Göttlichkeit dieses Menschenwerks, dass er ihm den Zauber abhört. Ein Mensch wird Vor-Bild, denn so zu singen wie Pindar ziemte selbst Zeus.

Der Grieche steht somit Pate für eine Denkweise, die den Dichter als schriftungebunden sieht. Die Gedanken kommen ihm zugeflogen wie die Biene der Blüte. Heute hier morgen da und auf den Beifall der Götter ließe sich nötigenfalls pfeifen, Pan ist ohnehin kein seriöser Geselle, repräsentiert dieser doch ‚alles und nichts‘.²⁵⁰ Ein Gott der Extreme, der je nach Laune höchstes Glücksgefühl oder *Panik* verbreitet. Jähzornig, übermütig, weinerlich, liebevoll, teuflisch. Wie er die Ahnungslosen mit seiner Syrinx betört und im nächsten Moment grässliche Schreie ausstößt: anschwellender Bocksgesang aus dem Kuckucksnest. Horror tremens aus dem Olymp. Schon die ganze Erscheinung: krumme Beine, glosende Augen, zottiges Haar und eine Nymphe auf dem Gewissen. Der Mentor der griechischen Dichter²⁵¹ ist

²⁵⁰ Pan gehört zu den theriomorph-anthropomorphen Mischwesen, halb Ziegenbock, halb Mensch. Typisch auch seine Bipolarität: schreckerregend und Freude auslösend. Zur Interpretation des Pan als Allgott vgl. *Cornutus* 27.

²⁵¹ Pindar sah sich zwar als Prophet der Musen. Die bei Hesiod genannten Hüterinnen der Künste wurden aber erst in der hellenistischen Zeit (332-65) mit Attributen und Funktionen versehen. Pindar lebte am Ausgang der archaischen Zeit (522 oder 518 bis 446 v.u.Z.) Dies mag ein Grund sein, warum der Dichter anführt, dass seine Verse von Pan und nicht etwa von Euterpe (der ja auch Flötenmusik zugeordnet war) oder Terpsichore gerühmt würden. Außerdem galt Pan als Gott der Schäfer Arkadiens, die als Sänger für ihre Liebeslieder berühmt waren und von Vergil deshalb in seinen *Eclogen* als die einzig erfahrenen Dichter-Sänger verehrt werden (10, 32). Pan wird bis heute mit den Künsten in Verbindung gebracht und als Sinnbild für Kreativität gesehen. Siehe etwa die Hymnen an Pan von Ben Jonson, Shelley und O. Wilde.

ein scheppernder Irrer, ein pathologischer Kurzschlussverweser, der sich unablässig realpolitisch verhaut.

Exzess und Wahnsinn sind die Markenzeichen der griechischen Götter. Beides hat ihren Schützlingen die Dichtung nur beflügelt. Da der Himmel nicht eingriff, waren sie frei, zu reimen und zu singen, was und wie immer sie wollten. Keine Vor-Schrift, die ihnen in die Feder diktierte, kein Urtext, der sie an sich zog und auf die Bahnen des Schreibens Einfluss nahm. Die Flüchtigkeit des mündlichen Worts war deshalb auch fürs Schreiben konstitutiv: kurzlebige Ordnungskonzepte, die ungefähr so lange hielten, wie die Tinte reichte. In keiner Kultur wurden derart häufig die Systeme gewechselt und Ideologien am Fließband verfasst: Atomismus, Platonismus, Epikureismus, Zynismus, Aristotelismus, Skeptizismus. Jede Schule hatte ihre eigene Systemanwartschaft und die Schreiber müssen einen Riesenspaß daran gehabt haben, die Systeme krachen zu lassen und sich die Schriften gegenseitig um die Ohren zu hauen, genauer gesagt das Schriftbild ihrer mündlichen Rede: die Homerischen Epen, die attischen Dramen, die platonischen Dialoge, Festvorträge, Phillippiken, Marathonreden und Fensterreden. Die Griechen blieben leidenschaftliche Redner auch auf dem Papier, das ihnen stets so viel Raum ließ wie sie zum rhetorischen Raufen brauchten. Was sie nicht hinderte, die Schrift dem platonischen Vorbild nach und allen Vorteilen zum Trotz als Bastard des logos zu geißeln. Scharen von Wissenschaftlern haben sie darin nachgeahmt und die Eigenheiten des kulturellen Gedächtnisses abendländischer Prägung auf die Oralität griechischer Schrift zurückgeführt, die sie der hebräischen „Tyrannei des

Buches²⁵² oder der „primitiven Formel“²⁵³ eines Buches gegenüberstellten. Selbst Jan Assmann, der solche Extreme ausdrücklich moniert, fällt in den Chor mit ein, wenn er behauptet, dass die Schriftlichkeit in Israel „zu einer kristallinen Stilllegung und Monolithisierung der Überlieferung“ geführt habe.²⁵⁴ Solche Behauptungen zeugen immer wieder vom ethnozentrischen Ansatz westlichen Denkens und von der großen Unbekannten, die ihnen das jüdische Denken bis heute blieb.

²⁵² Rudolf Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie : von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München, Beck, 2. Aufl. 1978, S. 52.

²⁵³ Rudolf Borchardt, *Die Tonscherbe* in: ders., *Gesammelte Werke, Prosa IV*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, S. 67 Wörtlich: „Das Geheimnis, das Hellas zur Nation machte, ging in eine so primitive Formel wie ein Buch oder zwei nicht auf.“ B. dreht den Spieß nur um. Was er als Jude über die Heiligkeit des Buches lernte, verschob er in die griechische Sprache, diese, wie er sich ausdrückte „heilige Grundsprache der Hellenen.“ (ebd.)

²⁵⁴ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C.H.Beck, 2. Aufl. 1999, S. 271. Das im übrigen interessante Buch ist leider voller Missverständnisse und Fehler, wo der Autor über das Judentum philosophiert. Das beginnt mit der Erklärung hebräischer Termini wie etwa *Haggada*, S. 17 (am ehesten mit „streitbares Erzählen“ zu übersetzen [von *Nun-gimel-dalet* – widersprechen, gegenüberstellen] und nicht „Vergegenwärtigung“), *Halacha*, S. 197 („Gehen“ [im Gesetz] – nicht „Heiligung“). Völliger Unsinn ist die pauschale Behauptung, dass das „Martyrium“ integraler Bestandteil der „ehernen Mauer“ sei, mit der sich die Juden umgäben. (S. 206). Die Stärke des Judentums besteht ja gerade darin, das Leben zu heiligen und die jüdische Identität über alle Widrigkeiten hinweg, notfalls unerkant weiterzuleben. Zu den drei Ausnahmen siehe *Sanhedrin* 74a. A. reduziert die „jüdische Erinnerungsfigur“ auf die Ereignisse zwischen Exil und Offenbarung. Nach jüdischem Selbstverständnis steht „am Anfang“ der kollektiven Identitätsfindung nicht das ägyptische Exil, sondern Abrahams Auswanderung und Bundesschluss: die Einbindung des NAMENS (*He*) in den Eigennamen (Abram wird zu Abraham u. Sarai zu Sarah). Diese „persönlichen“ Heiligung des Namens ist nicht weniger ritualisiert (wie etwa durch die Beschneidung am 8. Tage nach der Geburt) als der Auszug aus Ägypten. A. Ausführungen liefern den Beleg für den typischen Ansatz des „griechisch“ geschulten Wissenschaftlers, das Judentum aus der „Vogelperspektive“ zu betrachten. Nur so kann er zu dem Ergebnis kommen, dass es dem Judentum in der Sprache wie in der Religion an Bewegung fehlt und diese Bewegungsarmut mit der „Eifersucht“ Gottes korrespondiert, „der sein Volk einschließen und abschirmen möchte wie ein orientalischer Ehemann.“ (S. 212).

2. Schreiben im Namen der Thora

In wessen Namen denn sonst?

Yankel Horowitz

Welche der beiden Schriftkulturen lebendiger und beweglicher wäre, steht hier jedoch nicht zur Debatte. Das Bild von der Imme, die dem Dichter das Maul mit Honig stopft, um den Wortfluss zu bremsen, rekurriert auch nicht nur auf die zwischen Jerusalem und Athen praktizierten Unterschiede im Schreiben. Das wäre sozusagen nur die äußere Seite des Phänomens. Vielmehr nimmt es Bezug auf eine jüdisch interne Diskussion um die Erfordernisse des Schreibens. Agnons Roman *Oreach Nata Lalun*²⁵⁵, der diese Legende aufbereitet, spielt am Vorabend des 2. Weltkrieges in einer Kleinstadt, die stellvertretend für die Masse der ostjüdischen Stetl den rasanten Zerfall der alten Werte widerspiegelt. Es handelt von Juden, die der Synagoge scharenweise den Rücken kehren und im Zuge ihrer Umarmung westlichen Lebensstils einen zweiten hellenistischen Frühling erleben. Hin- und hergerissen zwischen sozialistischem Aufbruch und zionistischem Anbruch, zeichnen sie das Bild einer aus den Fugen geratenen Gesellschaft, die mit ihrer verhaltenen Untergangsstimmung ein Vorgefühl des Grauens vermittelt, das sie nur wenige Jahre später erleidet.²⁵⁶ Der Roman ist wie überhaupt das ganze Werk Agnons eine spöttisch-sanfte, melancholisch-versöhnliche Abrechnung mit der *Haskala* und ihrer Unfähigkeit, entwicklungsfähige Alternativen zum traditionellen Judentum anzubieten. In diesem Zusammenhang müssen Agnons Äußerungen über das Schreiben gesehen

²⁵⁵ Der hebräische Titel für S.J. Agnon, *Nur wie ein Gast zur Nacht*, a.a.O.

²⁵⁶ Das Buch erschien 1939 (in deutscher Übersetzung erstmals 1964). Das Geschehen spielt Anfang der Dreißiger Jahre.

werden. Der jüdische Dichter ist nur Nachdichter und „Verdichter“ des bereits Vorgefundenen und von der Thora vor-geschriebenen, denn „die Schrift mitsamt dem Griffel gehört zum Urerschaffenen.“²⁵⁷ Diese Ausgangsbasis schafft ganz andere Perspektiven als sie Homer oder Pindar hatten. Keine quasi göttliche Übersicht über die Dinge, sondern nur Teilansichten. Der jüdische Autor schreibt über das, was er eingesehen hat, über nicht mehr. Das liegt an der Heiligkeit des Buches. Nur die Thora kann das Attribut des buchstäblich Allumfassenden und Vollkommenen in Anspruch nehmen. Dadurch gibt sie einen heiligen Raum vor, dessen Betreten das Beachten besonderer Regeln erfordert. Der jüdische Schreiber kommt so gesehen immer von „unten“, in demütiger Haltung zur Vor-Schrift, in respektvollem und geduldig werbendem Benehmen, um Einblicke ins Geschriebene zu erhalten. Nicht aus der Vogelperspektive dessen, der den Überblick hat. Hier geht es um eine Grundhaltung dem Schreiben gegenüber, nicht um die Art des Schreibens. Gerade jüdische Schreiber hat das Gebot der Achtung des geschriebenen Worts nicht daran gehindert, das Schreiben auch unverfroren und bissig anzugehen. Das rührt aus der Verpflichtung, gegen die Apotheose des Dichters und dessen Werk anzuschreiben, wie noch zu zeigen sein wird. Demut ist demnach keine verstaubte Requisite aus dem Mysterienspiel und ebenso wenig Etikett für bigotte Autoren, sondern ein Synonym für die „untergeordnete“ Haltung des Autors seinem Werk und den überlieferten Werten gegenüber. Agnon hat diesem Gedanken häufig Ausdruck verliehen:

„Ohne Absicht habe ich mich als Schreiber erwähnt. Und die Bezeichnung >Schreiber< bezieht sich ja an sich auf einen Thoraschreiber. Aber seit jeder, der sich mit dem Schreibhandwerk beschäftigt, Schreiber genannt wird,

²⁵⁷ S.J. Agnon, *Nur wie ein Gast zur Nacht*, a.a.O., S. 449.

scheue ich mich nicht vor Überheblichkeit, wenn ich mich selbst als Schreiber bezeichne.“²⁵⁸

Die feine Ironie, die hier mitschwingt, kann nicht das ungute Gefühl verschweigen, das dem Erzähler der Titel „Schreiber“ bereitet. Hätte er sich sonst den Kopf über eine Banalität zerbrochen? Den Bezug zur Thora kann auch der „entlaufene“ Schreiber nicht abschütteln. Verweist das Wort „Schreiber“ auf ein Handwerk und einen Titel, beinhaltet das Wort „Thoraschreiber“ einen spezifischen Auftrag, der über das bloße Kopieren von Buchstaben hinausgeht: Im Namen der Thora schreiben. Im wörtlichen wie im übertragenen Sinne. Thora – die Lehre schreibt sich *Taw-waw-resch-he*. Die ersten drei Buchstaben können auch als Wortwurzel des Verbs *tor (latur)* für „bereisen“ und „erforschen“ gelesen werden. Das *He* stünde dann für eine der üblichen Abkürzungen des Tetragramms. Anders gesagt: Thora bedeutet schon etymologisch „den Namen Gottes bereisen“ und „auskundschaften“. Der Thoraschreiber ist also jemand, der sich innerhalb dieses Namens bewegt, der in seinem Namen schreibt. Angehalten zum Auskundschaften. Untergeordnet sein um abgeordnet zu werden. Mit allen Vollmachten für abenteuerliche Expeditionen durch die Welt der Wörter ausgestattet. Der Thoraschreiber avanciert so zum Chefdelegierten unter den Forschern der Heiligen Schrift. All sein Handeln und Denken hat sich auf diese Aufgabe zu konzentrieren, hat sich auf die Reise im Namen auszurichten.²⁵⁹ Dieser Verpflichtung kommt der Ich-Erzähler nach, gerade weil er es bedauert, dass die alte Bedeutung verloren ging. Der Thoraschreiber ist auch für ihn das Maß aller jüdischen Schreiber.

²⁵⁸ S.J. Agnon, *Nur wie ein Gast zur Nacht*, a.a.O., S. 448.

²⁵⁹ Jeder Handgriff und jeder Gedanke des Thoraschreibers soll der Schrift und dem Bewusstsein der Heiligung seines Tuns gewidmet sein. Andernfalls sind die von ihm erstellten Texte für liturgische Zwecke unbrauchbar (Einzelfallentscheidung). Pauschal gilt allerdings: eine Rolle, die etwa von einem Häretiker (z.B. von einem Reformjuden) geschrieben wird, muss verbrannt und die von einem Nichtjuden geschriebene beerdigt werden. Siehe *Hilchot Sefer Thora*, *Jora Dea*, Siman 281.

Seit sich aber nicht nur die entlaufenen, sondern jeder dahergelaufene Schmock Schreiber nennt, ist der Begriff auf den Hund gekommen. Die Meisterschaft ist dahin, das Patent für den Titel verloren gegangen, die ganze Dichtung auf dem absteigenden Ast:

„Wir besitzen nichts von der Kraft, zu tun wie jene, und nichts von der Kraft, so zu tun wie die andern²⁶⁰, sondern tun wie ein Kind, das seine Feder in die Tinte taucht und schreibt, was es der Meister schreiben heißt. Solange es des Meisters Schrift vor Augen hat, da schreibt es schön, wird des Meisters Schrift ihm fortgenommen, oder es ändert daran, verliert seine Schrift die Schönheit.“²⁶¹

Die Kraft der alten Schreiber, die noch der Schrift ergeben waren, ist geschwunden. Die Kraft jener, die prophetisch und unverstellt schrieben; die Kraft jener, die sich noch verschämt und bescheiden, mitfühlend und duldsam an den Text heranmachten; die Kraft jener, die ihr Schreiben ins Liturgische zu übersetzen wussten. Fälscher, Stümper und Kopisten sind heute am Werk. Geistlose Schönschreiber, deren Schrift unablässig ins Unverlässliche, Oberflächliche, Unreife und Kindlich-Kindische abrutscht. Agnon schließt den Erzähler hier ausdrücklich mit ein. Diese Entwicklung ist kein einmaliger Vorgang, sondern eine Konstante. Mit jeder Generation schwindet *Autorität*. Ein irreparabler Qualitätsverlust begleitet das Schreiben wie jeden auf geistiger und übersinnlicher Größe bauenden Akt. Dem jüdischen Selbstverständnis zufolge zeugen die Pioniere des Judentums von einer nicht mehr erreichbaren menschlichen Größe. Giganten des Geistes und Giganten der Tat. Und als

²⁶⁰ Diese Äußerung bezieht sich auf einen Passus, in dem die Verbundenheit der „alten“ Dichter mit dem Volk erzählt wird; jene Dichter, die „verschämt“ und „bescheiden“ waren, die über ihre eigene Not nicht die Not der Allgemeinheit vergaßen, die Trost in der Schrift fanden, die ihre „Tränen schluckten“ und „Dichterworte sprachen“. S.J. Agnon, *Nur wie ein Gast zur Nacht*, a.a.O., S. 449.

²⁶¹ S.J. Agnon, *Nur wie ein Gast zur Nacht*, a.a.O., S. 449.

Autoren literarische Schwergewichte, die im Tiefwasser kabbalistischer und aggadischer Realitäten aus dem Vollen schöpften. Alles, was der *Dor Dea*, der „Generation des Wissens“ seit der Offenbarung am Sinai nachfolgte, bewegt sich absolut gesehen bergab.²⁶² Getreu Rabbi Zeira's bekanntem Epigramm: „Sollten sich unsere Ahnen wie Menschen aufgeführt haben, benehmen wir uns wie Esel.“²⁶³ Dieser Abstieg kann jedoch nicht nur aufgehalten, sondern durch die Akzeptanz von *Autorität* umgekehrt werden. Die Weisen bedienen sich eines prägnanten Bildes aus einer alten Metapher, um diese Sicht zu verdeutlichen. Jede Generation sitzt auf den Schultern der vorhergehenden und alle zusammen auf jenen der *dor dea*, wie Zwerge auf einem Koloss und bauen dergestalt am einzig zulässigen Babel. Langsamer und beschwerlicher zwar, aber unaufhaltsam ins messianische Zeitalter kletternd.²⁶⁴ Aus diesem Blickwinkel ist die Entfernung ein Gewinn und wächst sich zum Erkennungsmerkmal sinaitischen Schreibens aus. Je weiter weg von der Initialschrift der Väter, desto weitsichtiger, desto gehaltvoller und tiefsinniger

²⁶² Das Hebräische kennt hierfür den Begriff „*Jerida Hadorot*“ (der Abstieg der Generationen), der für manche Interpreten schon mit Adam Harischoh bzw. mit der Sintflut begann. Vgl. *Ramban Bereschit* 6, 4. Im Talmud lassen sich ebenfalls Belege dafür finden. So heißt es etwa in *Eruwin* 53a, dass in Rabbi Elazar Ben Schamua's Generation das Verlangen, Thora zu lernen so groß gewesen sei, dass sich 6 Studenten auf etwas mehr als einem halben Quadratmeter drängeln konnten, während es in Rabbi Oschaja's Generation nur noch 4 gewesen seien, die auf so engem Raum zusammensitzen und gemeinsam lernen konnten. Relativ gesehen ergibt sich jedoch eine andere Perspektive: etwa durch das Konzept des *Tikkun*, das es jedem Einzelnen ermöglicht, Korrekturen für sich und für das jüdische Kollektiv zur Wiederherstellung des Idealzustandes vorzunehmen (vgl. den Abschnitt über den *Tikkun Olam* des Schreibens).

²⁶³ *Schabbat* 112b. Vgl. Chefetz Chaim in *Schem Olam*. Der Aufsatz referiert ausführlich zu dem Konzept *jeridat hadorot*.

²⁶⁴ Die Metapher taucht in jüdischen Schriften, so weit feststellbar, zum ersten Mal bei Jessaia Ben Mali di Trani, einem jüdischen Rechtsgelehrten und Talmud-Kommentator aus dem Italien des 13. Jhds. auf (*Schut HaRid*, Siman 62) und weist Ähnlichkeiten mit der Orion-Sage auf (der geblendete Riese Orion setzt sich den Zwerg Kedalion auf die Schultern, um den Weg zur Sonne zu finden. Vgl. Thomas Bulfinch, *Bulfinch's Mythology: The Age of Fable ; the Age of Chivalry ; Legends of Charlemagne*, New York, The Modern library, 1934, S. 205 f). In der jüdischen Quelle ist es jedoch der Zwerg, der durch die Hilfe des sehenden Riesen eine bessere Sicht erhält).

kann das Geschriebene sein. Wegen der Anreihung an die angehäuften Wortmassen früherer Autoren, zu deren Wörtern jedes neue Wort eine besondere Beziehung knüpft. Als ob aus einem jüdischen Text der Postmoderne alle biblischen und nachbiblischen Texte sprächen. Ein galaktischer Hypertext, der von jedem graphischen Zeichen aus auf das Universum jüdischer Schriften verweist.²⁶⁵ Der umgedrehte Satz, dass mit jeder Generation *Autorität* zunähme ist demnach gleichfalls wahr. Alles hängt davon ab, ob der Urtext durch die Übertragung und Akzeptanz seiner Prämissen sozusagen verlängert wurde.

3. Funktionsvorschläge für jüdisches Schreiben

*Das Wort, das am Anfang war, das sind
meine biblischen Siebensachen.*

Karl Kraus.

Agnon ist einer der wenigen Autoren, die, literarisch verpackt, Funktionsvorschläge für jüdisches Schreiben liefern. Das Bild von der Biene und dem Thoraschreiber steht Pate dafür und ließe sich folgendermaßen „verdichten“: der Schreiber muss im Laufe seiner Erziehung jüdisches Gedankengut so verinnerlicht haben, dass seine Produkte dies strukturell reflektieren. Durch ihre Nähe zu den jüdischen Quellen. Wie der Dichter, dem der Mund mit Honig verschlossen wird, sich erst mal auf seinen Hosenboden setzen und Thora lernen muss. *Thora* – um eine weiteres etymologisches

²⁶⁵ Dieses Phänomen veranlasste Howard Schwartz, die ganze jüdische Literatur als eine „archeologische Grabung“ und Agnon als „den größten literarischen Archeologen“ anzusehen (in: *Reimagining the Bible: The Storytelling of the Rabbis*, New York, Oxford University Press, 1998, S.178).

Beispiel zu bemühen – heißt „Lehre“: die auf Juden zugeschnittene, weil „auf sie gerichtete“ Lehre. Die hebräische Wurzel *Jud-resch-he* beschreibt eine Bewegung: „formen“, „modellieren“, „projizieren“, „werfen“ und „schießen auf“. Deutlicher könnte diese Kombination von Bedeutungen nicht sein. Die „Lehre“ ist eine auf den Juden gerichtete, ihn bildende, ihn verfolgende und ihn richtende Lehre. Unmöglich, sich ihr zu entziehen. So unmöglich wie aus dem Judentum auszusteigen. So gesehen wäre sie dem jüdischen Schreiber inhärent, unabhängig davon, ob ihm dies passt oder nicht. Da es jedoch um den Text und nicht um den Autor geht, ist die Frage, auf welche Weise und in welchem Maß der Autor die „Lehre“ verinnerlicht hat, nicht von Belang. Nur das Werk wird an seiner strukturellen Nähe zur Thora gemessen. Die Aufgabe des Interpreten ist es, dies sichtbar zu machen. Wie ein solches Vorgehen zu bewerkstelligen wäre, dafür liefert Agnon sogar einen methodischen Schlüssel: dem Dichter fallen seine Worte erst wieder ein, nachdem er Thora gelernt hat. Erst danach kann er schreiben. Dann kommt der unscheinbare Satz: „und Israel nahm sie in seine Gebete auf.“ Die Dichtung müsste demnach für Gebete geeignet, mit anderen Worten liturgisch gebaut sein.²⁶⁶

Die Metapher vom Thoraschreiber ergänzt diesen Ansatz um das Erfordernis der Heiligkeit. „So war sein heiliger Weg.“ beginnt ein Passus in Agnons *Erzählung vom Toraschreiber*.²⁶⁷ Der Stoff handelt von Raphael, dem Schreiber, der ein untadeliges Leben und eine ebenso mustergültige, aber kinderlose Ehe führt, bis seine Frau Mirjam ihn anfleht, beim Himmel zu intervenieren. Sie stirbt jedoch, ohne dass der Wunsch erfüllt wird und Raphael folgt ihr alsbald nach, kaum dass er die „zum Gedächtnis ihrer Seele“

²⁶⁶ Diesem Aspekt wird in dem Kapitel über Kafka und Literatur als Gebet nachgegangen.

²⁶⁷ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, Berlin, Marr & Co, 1923, S. 7.

geschriebene Rolle vollendet hat. An *Simcha Thora*, dem „Fest der Thorafreude“, auf dem Höhepunkt eines ekstatischen Tanzes voller erotischer Visionen. Die Erzählung lebt von der Spannung des Unausgesprochenen, das die mit einfachen Strichen gemalten Charaktere mystisch auflädt, ohne dass der „hochfeierliche Stil“, von dem Gershom Scholem sagte, er hinterlasse den Eindruck, als ob die Geschichte auf Pergament geschrieben sei²⁶⁸, stören würde. Scholems Beobachtung ist noch aus einem anderen Grund wichtig. Außergewöhnlich scheint nicht nur das Schreibmaterial zu sein. Die ganze Erzählung lebt von der Aura des Besonderen. Was Raphael und Mirjam angehen, erfolgt stets mit dem Bewusstsein, nichts zur Routine werden zu lassen, jeden Handgriff aufzuwerten, ihn unter dem Diktum der Thora als etwas Einmaliges zu begreifen, das, wie banal es auch immer erscheinen mag, in ihren Dienst gestellt werden kann. Zu diesem Zweck hat das Ehepaar ein gesticktes Wandbild, einen *Misrach*²⁶⁹, mit einem mahnenden Spruch als Gedächtnisstütze angebracht, Teil eines bekannten Psalmes: „Immer stelle ich Gott vor mich.“²⁷⁰ Tatsächlich führt diese Strategie zur Perfektion des

²⁶⁸ Gershom Scholem, „S.J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker?“ in *Judaica 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 5. Aufl. 1995, S. 106.

²⁶⁹ Wer oft zu Hause betet, hat im Osten/Südosten eine dekorative Zeichnung, Leinwand u.ä. mit biblischen Szenen und Sprüchen hängen.

²⁷⁰ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 14. Agnon zitiert hier aus Psalm XVI, 8 wo es heißt: „Ich nehme den Ewigen mir stets vor Augen; denn ist er zu meiner Rechten, wanke ich nicht.“ (Zunz). Buber hingegen übersetzt: „Ich hege IHN mir stets gegenüber. Wenn er mir zur Rechten ist, nie kann ich wanken.“ S.R. Hirsch weist daraufhin, dass das hebräische Wort Schawä (Schin-waw-He) nicht einfach „stellen“, sondern „gleichmachen“, „ebnen“ bedeutet („eine Ackerfläche eben machen.“). Daraus folgert er: „Im Gegensatz zu der Wahnvorstellung, die Gott nur in einer über alles Irdische hinaus ragenden, alles Irdische tief unter sich erblickenden Höhe denken zu dürfen meint, habe ich nun Gottes Gegenwart meines irdischen Daseins und aller Anliegen derselben erkannt, suche Gott nicht mehr in der Höhe, sondern habe ihn immer in meinem ganzen irdischen Wandel überall mir gegenüber vor Augen.“ Tatsächlich ist von „stellen“ und „sehen“ (i.e. Augen) im hebräischen Original nicht die Rede. Der Halbsatz „Schiwiti Haschem lenegdi“ ließe sich buchstabengetreu noch am ehesten mit „Ich vergegenwärtige mir Gott jederzeit“ übersetzen. Diese Unterschiede sind für die nachfolgende Sichtweise des Schreibers bedeutsam.

Denkens und zur Meisterschaft bei der Umsetzung in die Tat, was der Autor mit den Attributen „heilig“ und „rein“ honoriert. Beide leben, „in Heiligkeit und Reinheit“²⁷¹, als ob jeden Tag Schabbes wäre, in steter „Stille und Ruhe“²⁷², verrichten ihre „heilige Arbeit“²⁷³ mit „heiligen Geräten“²⁷⁴, lesen nur „heilige Bücher“²⁷⁵ und essen am „reinen Tisch“²⁷⁶. Mirjam besorgt sich ein „geheiligtetes Amulett“, das „mit heiligen Buchstaben geschrieben“²⁷⁷ wurde und kümmert sich pausenlos um die „Heiligung ihrer Gedanken“. Rafael begibt sich im „geheiligten Tallit“²⁷⁸ auf den „heiligen Weg“ des Schreibens, bewahrt „heilige Erde“²⁷⁹ aus dem „heiligen Land“²⁸⁰ in einem Schränkchen auf und wenn er und die Männer tanzen, tun sie es in „heiliger Inbrunst“²⁸¹. Die absolute Hingabe an die Schrift, die der Autor ganz ohne Spott skizziert, strahlt auf die Umgebung ab und spornt auch die Nachbarn zu ritueller Höchstleistung an:

„Und rings um das Haus war kein unreines Ding zu sehen. Die Schuljungen verjagten jeden Hund und jedes Schwein, die sich in der Gasse wälzen wollten. (...) und wenn die Vögel des Himmels nach dem Lande Israel aufbrachen, und wenn sie zu Pessach von dort wiederkamen, um das Hohelied im Cheder zu hören, hielten sie jeden Morgen ihren Gesangsabschnitt bei seinem Fenster ab.“²⁸²

²⁷¹ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 16.

²⁷² Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 17.

²⁷³ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 7 u. 9.

²⁷⁴ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 23.

²⁷⁵ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 13.

²⁷⁶ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 26.

²⁷⁷ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 14 f.

²⁷⁸ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 12.

²⁷⁹ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 35.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 34.

²⁸² Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 16.

Der Versuch, das Leben in den Himmel zu heben, scheitert schließlich nicht an der Überladung des ehelichen Raumschiffs mit heiligem Sperrgut, sondern im Gegenteil am Untergewicht des Brennstofftanks. Denn die beiden Verliebten nähren zwar die Flamme ihrer Leidenschaft für die Schrift, nicht jedoch das Feuer ihrer sexuellen Begierde, die jedes Mal, da sie aufflammt, mit Buchstaben umfriedet wird:

„Wenn Raphael zu ihr hintritt, dann leuchtet vor ihm Gottes Name, er sei gepriesen, aus dem Spiegel auf, und siehe, er liest in heiliger Hingabe: „Immer stelle ich Gott vor mich.“²⁸³

Seine Frau gerät ihm zum verbotenen Heiligtum und zum verstellten Objekt, als verkörpere sie die Bundeslade, ein Schrein des Gesetzes sozusagen, dem sich niemand nähern darf, nicht mal der Hohepriester an Jom Kippur. Raphael wird so zur Karikatur seines Namens („Gott heilt“)²⁸⁴ und Mirjam („Bitterwasser“)²⁸⁵ zum Zerrbild ihrer Biographie. Empörte sich doch die Prophetin Mirjam über ihren Bruder Moses (Beiname *Safra rabba* – „der große Schreiber“), als sich dieser für längere Zeit von seiner Frau trennte, weil sie meinte, er solle lieber seinen Ehepflichten nachkommen als in seiner Berufung aufgehen.²⁸⁶ Man könnte auch sagen, sie rügte die Dominanz und Allgegenwärtigkeit des Großen Schreibers, der keinen Raum mehr für die

²⁸³ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 21.

²⁸⁴ Raphael, einer von sieben (bzw. nach aggadischer Tradition vier) Erzengeln, ist des Menschen Fürsprecher und Anwalt, zuständig für sein Seelenheil und für die Überbringung der Gebete. *Tob.* 3, 16; 12, 12 u. 15; *En.* 9, 4ff.; 15, 2;

²⁸⁵ Genauer: „Meer der Bitterkeit“. Andere Quellen spekulieren, ob der Name nicht aramäischer (*Maram* für „Wunsch“) oder ägyptischer Herkunft (*Mer* für „Liebe“) sei. Siehe *Encyclopaedia Judaica*, a.a.O.

²⁸⁶ *Sif. Num.* 99. Der Midrasch erzählt, Mirjam habe ihren Bruder gerügt, dass dieser durch die Trennung dem Fortpflanzungsgebot nicht nachkommen könne. Genau darum geht es in Agnons Erzählung, wünscht sich doch Mirjam nichts sehnlicher als Kinder zur Abrundung des Familienglücks.

Grundbedürfnisse des Lebens ließ, dem sich selbst der Geschlechtsakt in einen leuchtenden Schriftverkehr wandelte.

„Immer stelle ich Gott vor mich“, lautet das Motto. Ein Satz aus den Psalmen, der an der Ostwand der ehelichen Wohnung die Erinnerung an das Allerheiligste im Tempel weckt. Ein Leitwort, das der Schreiber „bildlich“ nimmt, indem er Gott als Schranke einführt. Denn eine Frau, vor der jemand steht, der steht buchstäblich ein Hindernis vor. Unmöglich sich ihr zu nähern:

„Und er schließt die Augen vor der Ehre Gottes und seiner Furcht. Und sogleich gehen beide (Mann und Frau) in Schweigen auseinander.“²⁸⁷

Mirjam und Raphael haben eine platonische Beziehung, aber keinen Geschlechtsverkehr und der unerfüllte Kinderwunsch hängt offensichtlich nur an der fehlenden Praxis. Diese *Vorstellung*, Gott einen festen Raum zuzuweisen, in dem ER gewissermaßen als Blickfang dient, hat jedoch etwas Ketzerisches, das schon flüchtig besehen mit dem Verbot kollidiert, dem NAMEN Eigenschaften anzudichten. Tatsächlich korrespondiert der Sinnspruch mit einer bekannten Losung aus dem Talmud, die jedem Beten vorangestellt werden soll und in vielen Synagogen über Portal oder Altar zu finden ist: „*Da lifnei mi ata omed* - Wisse vor wem du stehst!“²⁸⁸ Die Nuance zum Wahlspruch von Agnons Helden wirkt unbedeutend, weil es in beiden Fällen um eine Erinnerungsfigur geht. Dennoch fällt sie in der Spannweite zwischen Indikativ und Imperativ sowohl sprachlich wie inhaltlich ins Gewicht. „Immer stelle ich Gott vor mich.“ Raphael und Mirjam geht es um

²⁸⁷ Samuel J. Agnon, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, a.a.O., S. 21.

²⁸⁸ *Berachot* 28b. Hier im Plural: „*De'u lifnei mi atem omdim* – wisset vor wem ihr steht!“

mehr als bloßes Erinnern. Zu *wissen*, vor wem man steht, verweist auf die Akzeptanz einer unantastbaren Realität. Auch wer das Vergessen dem Erinnern vorzieht, vermag nicht daran zu rütteln. Vor sich zu *stellen* impliziert hingegen einen gewissen Spielraum im Umgang mit Realität. Sie ist nicht unantastbar, sondern „gestaltungsfähig“. Das ist die Kernaussage des Psalmisten. Raphael nimmt sie jedoch sozusagen bildlich in Beschlag, weil er sich seinen Gestaltungsspielraum durch fixe Vorstellungen verbaut. Gott vor sich zu stellen, heißt ihn sich vorstellen und ihn dahin stellen, wo man ihn haben möchte. Ein fatales Verständnis von Heiligung und eine Entstellung der konstitutiven Realität des Judentums. Agnon zeichnet hier Figuren, die mit ihrer flachen, eindimensionalen Optik Schiffbruch erleiden. „Seid fruchtbar und mehret euch!“, lautet das erste biblische Gebot.²⁸⁹ Es stellt das Nadelöhr für alle Folgebestimmungen, die sinnlos wären, wenn der Mensch die Welt nicht bevölkert hielte. Dieses Gesetz seinem Schöpfer zuliebe opfern, hieße seiner spotten. Keine Substitution der Gebote im NAMEN des Himmels.²⁹⁰ Gerade weil er das Leben heiligen soll, hat der Mensch auf dem Teppich zu bleiben und seinen Dienstfeier zu zügeln. Das lehrt schon die biblische Episode um den tragischen Tod der beiden ältesten Söhne Aharons, die derart für ihre priesterlichen Aufgaben „entflammten“, dass sie am ungesetzlichen Ort ein ungesetzliches Feuer zündeten und von ihm prompt verzehrt wurden.²⁹¹

²⁸⁹ 1 Mos 1, 28.

²⁹⁰ Hier scheint der alte Streit um die Zulässigkeit von Modifikationen bis hin zur Außerkraftsetzung des Gesetzes durch, wie er zwischen Christen und Juden, aber auch unter Juden geführt wurde.

²⁹¹ 3 Mos 10, 1 u. 2. Der Tod wird von den gängigen jüdischen Kommentatoren unterschiedlich interpretiert. Die Mehrheit meint jedoch, dass Nadab und Abihu aus privaten Beständen im Allerheiligsten des Tempels opferten, ohne dazu ermächtigt worden zu sein. Vgl. *Ramban*, *Rawad zu Sifra* und *Ritwa zu Joma* 53a.

4. Horizontale Ansichten

Die Juden sind allerorten ein Ingrediens der Unruhe, und ein heilsames nach meiner Überzeugung; denn sie sind viel auf dem Planeten gewandert und fühlen kosmopolitischer als irgendein anderes Volk. Ihr Horizont fällt nie mit dem des Landes zusammen, das sie beherbergt.

Ortega y Gasset

Auf einem Selbstbildnis Caspar David Friedrichs²⁹² lehnt dieser gedankenverloren mit einem Anflug von Besorgtheit am geöffneten Fenster. Die rechte Hand hält den Schreiber umkrampft, die linke Hand das bekritzelte Papier zur Hälfte bedeckt. Augen und Federspitze weisen ins Freie, einig in ihrer Sehnsucht nach unbeschreiblicher Weite, die sich allem Anschein nach nicht aufs Papier zaubern ließ. Unbeschreibliches Handwerk. Die Haltung wirkt typisch für die „malerische“ Darstellung des Dichters. Gleichwohl ist auch diese Art des Unterstreichens schreibender Tätigkeit eher selten. Der Künstler zeigt sich seit der Antike stattlich repräsentierend als Brustbild im gerahmten Medaillon oder als Ganzfigur, mal stehend, mal sitzend, oft mit Toga und Buchrolle und ausladenden Gesten, fast immer ohne sein Handwerkszeug.²⁹³ Selbst die Ausnahme bestätigt und ironisiert die Regel. Wie etwa eines der ältesten graphischen Zeugnisse vom Schreiberhandwerk des Abendlandes überhaupt: das Autorenbild aus dem Amiatinus-Codex, das Esra den Schreiber mit seinem Griffel porträtiert. Allerdings von links nach

²⁹² „Selbstbildnis mit aufgestütztem Arm“, Bleistift, Feder. Die Zeichnung hängt in der Hamburger Kunsthalle.

²⁹³ Einen guten Einblick in die Geschichte des Autorenbildes gibt Susanne Skowronek, *Autorenbilder* in: *Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000, Bd. 22. Siehe vor allem zu den Anfängen die S. 26-37. Im Anhang zeigen gerade mal 6 von 79 Abbildungen die Dichter mit Gänsekiel, allerdings meist nicht beim Schreiben, sondern in repräsentierender Pose.

rechts schreibend, mit Kirchenbüchern im Regal und einem Heiligenschein ums greise Haupt. Offenbar war der große jüdische Schreiber nach seinem Tod zum Christentum konvertiert. Auffällig ist jedenfalls, wie sehr die Künstler mit bildlichen Darstellungen ihrer Arbeitsethik knausern. So bekommt der Betrachter zwar Petrarca mit Lorbeerkranz²⁹⁴, Molière mit wallenden Korkenzieherlocken²⁹⁵, Brecht mit Zigarre²⁹⁶ oder Hemingway mit Jagdgewehr und erlegtem Leopard²⁹⁷ zu sehen. Auch winken Dante und Vergil aus der Hölle²⁹⁸, begrüßt Apollinaire aus dem Lustgarten und thront Goethe über italienischer Landschaft, aber bei der Arbeit sieht man sie nicht. Selbst Spitzwegs *Schreiber* starrt aus dem Fenster und sein *armer Poet* auf den Floh, den er gerade zerquetscht, während die Manuskripte im Ofen kokeln. Kaum zu glauben, aber nicht weg zu retouchieren: die Dichter in der Bildenden Kunst des Abendlandes machen alles mögliche, nur schreiben sie nicht.

Das Bild des klotzenden Satzbauers und ungeschliffenen Wortbrechers, des schwitzenden Silbenfällers und schlingernden Einfallspinsels passt auch heute noch schlecht ins Wunschbild olympisch-optischer Abgehobenheit. Nicht einmal der sozialistische Realismus gab das Bild des

²⁹⁴ Der Lorbeer als Maßstab für den Rang des Dichters begann seinen Siegeszug 1341 mit Petrarca. Haupt oder Statue des *poeta laureatus* wurden mit Lorbeer bekränzt und der Titel war einem Dokortitel gleichgestellt (verbunden mit zahlreichen Privilegien wie etwa Steuer- und Zollfreiheit). Siehe Theodor Verwey, „Dichterkrönung. Rechts- und sozialgeschichtliche Aspekte literarischen Lebens in Deutschland“, in: *Literatur und Gesellschaft im deutschen Barock*. Hg. v. C. Wiedemann. GRM Beiheft 1. Heidelberg, 1977, S. 7-29.

²⁹⁵ Wie etwa im Porträt von Charles Le Brun von 1660.

²⁹⁶ Rudolf Schlichters bekanntes Brecht-Bildnis um 1926 in der Städtischen Galerie im Lenbachhaus München.

²⁹⁷ Ernest Hemingway auf seiner zweiten Afrika-Safari: Earl Theisen/ Ernest Hemingway-Sammlung des JFK-Museums in Boston.

²⁹⁸ Eugène Delacroix, „Dante und Vergil in der Hölle“ (1822).

verbissen schuftenden und schwerfällig sein Papier malträtierten Handarbeiters frei. Der Genosse Dichter residierte weiter in luftigen Höhen. Daher rührt offensichtlich der Versuch, sich einen Horizont zu verschaffen, der stets Überblick und Eindeutigkeit garantiert. Ein babylonischer Blick sozusagen, wenigstens von der höchsten Warte des Baus vor seinem Fall. Besser noch darüber. Der Schreiber als „Horizontausleger“. Diesen Begriff hat Husserl geprägt, der damit Klärung ins Dunkel der Wahrnehmungsvielfalt bringen wollte. In seinem Aufsatz über den *Ursprung der Geometrie*²⁹⁹ hat der Philosoph diesen Gedanken scheinbar auf den Punkt gebracht. Seine ganz „große Sorge“³⁰⁰ gilt dort dem „freien Spiel der assoziativen Bildungen“³⁰¹, dem er gerne einen Riegel vorgeschoben hätte:

„Das geschieht, indem man auf Eindeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks bedacht ist und auf eine Sicherung der eindeutig auszudrückenden Ergebnisse durch sorgsamste Prägung der betreffenden Worte, Sätze, Satz-zusammenhänge.“³⁰²

Diese Stelle wurde mehrfach so verstanden, als ob Husserl über die Fiktion ursprünglicher Klarheit des Sinns, d.h. über die Behauptung sogenannter Urevidenzen, ins Systemdenken zurückfiele.³⁰³ Doch selbst, wenn

²⁹⁹ Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, (in der Reihe *Husserliana* / auf Grund des Nachlasses veröffentl. vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Ltg. von H. L. M.-K. van Breda; im folgenden wie üblich unter der Abkürzung *HUA*), Haag, M. Nijhoff, 1950-, Bd. VI (*Die Krisis der Wissenschaften*), S. 365-386. Es handelt sich hier um die Beilage III zu § 9a der Krisisschrift. Dieser 1936 verfasste Text wurde von Eugen Fink, dem langjährigen Mitarbeiter Husserls 1939 unter dem Titel *Vom Ursprung der Geometrie* in der *Revue Internationale de Philosophie*, Brüssel, 1. Jahrgang, No. 2 veröffentlicht.

³⁰⁰ *HUA*, Bd. VI, a.a.O., S. 372.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² Ebd.

³⁰³ Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a.a.O., S. 138f. Friedrich Kittler etwa zeigt in seinem interessanten Essay „Phänomenologie versus Medienwissenschaft“, dass mit der Entwicklung von Computern Phänomene kein exklusives Eigentum der Lebenswelt mehr sind, sondern das Ergebnis mathematischer Operatoren. Ausdrücklich kritisiert er in diesem

man der klassischen Meinung folgt und die Phänomenologie im Gegensatz zu jedem Systemdenken, mithin als Beweis für die Öffnung westlichen Denkens sieht³⁰⁴, bleibt die Frage nach dem Stellenwert Husserls als jüdischer Denker – eine Frage, der bisher seltsamerweise kaum nachgespürt wurde.³⁰⁵ Husserls Meditation über Sprache muss vor allem deshalb interessieren, weil sie im Kontext der Suche nach dem Ursprung der Krise der Wissenschaften, die Frage nach der ‚richtigen‘ Perspektive des Schreibers aufwirft, mithin die jüdische Perspektive des Schreibens thematisiert. Husserl war bekanntlich zum Protestantismus konvertierter Jude³⁰⁶, den die ungeliebte Herkunft am Ende seines Lebens auf gewaltsame Weise wieder einholte. Seine Unverdächtigkeit als Begründer der Phänomenologie, gestützt durch die nahezu vollständige Abwesenheit religiöser Termini in seinem Oeuvre mag der Grund dafür sein, dass die Nürnberger Rassengesetze und die Schmähung durch den einstigen Lieblingsschüler Heidegger in der einschlägigen Literatur so ziemlich die einzige Verbindungslinie zum Judentum stellen. Der längst überfälligen Frage, was sonst an Jüdischem hinter den Husserlschen Horizonten schlummert, soll hier jedoch nur insofern gefolgt werden, als der Horizont selbst interessiert, durch den sich ein Autor ans Schreiben macht. Anders gesagt: soll Husserl als Zeugen für das sakrale Augenmaß jüdischer Literatur bemüht werden, muss

Zusammenhang die Sprachbezogenheit als das Wesensmerkmal der Phänomenologie, die er an Husserls *Krisis*-Schrift festmacht. Husserls Denken wird so gesehen auf ein teilweise obsoletes intersubjektives Systemdenken reduziert.

³⁰⁴ Das leitet sich vor allem aus Husserls Postulat ab, dass die Erkenntnis „von den Kleidern der Ideen“ befreit werden müssten.

³⁰⁵ Die Literatur zu diesem Thema praktisch inexistent. Selbst in den einschlägigen jüdischen Enzyklopädien wird Husserl völlig losgelöst von seinem jüdischen Erfahrungshorizont vorgestellt. Generell unterteilt die Forschung sein geistiges Leben der Lehrtätigkeit entsprechend in 3 Phasen: die Zeit in Halle, die in Göttingen und die in Freiburg. Damit beginnt das geistige Schaffen sozusagen mit der Konversion Husserls (die im selben Jahr stattfand als er in Halle zu lehren begann). Als ob es vor der Konversion des 27jährigen ein geistiges Vakuum gegeben hätte.

³⁰⁶ Husserl (1859-1938) konvertierte 1886 wie auch seine Verlobte und spätere Frau Malvine Steinschneider.

seinen Texten der Maßstab nachfolgen, den er glaubte, verlassen zu haben. Wie die Lehrhäuser und Synagogen in der talmudischen Parabel ihren Besuchern – ein Motiv, das auch Agnon verarbeitete. Der Ich-Erzähler, dem der Schlüssel zur alten *Schul* seiner Heimatstadt anvertraut wird, entführt diesen wie zufällig ins Heilige Land:

„Der Schlüssel ist an dem Ort verborgen, wo ich ihn verbarg, und ich ging an meine Arbeit zurück. Und wenn er mir in den Sinn kam, dachte ich im Herzen >Bethäuser und Lehrhäuser...< Ich öffne mein Fenster und spähe hinaus, vielleicht, dass sie da angerollt kommen, ihren festen Wohnsitz im Lande Israel zu nehmen? Ach, der Boden ist öde und stumm, und keine Schritte von Bet- und Lehrhäusern lassen sich vernehmen.“³⁰⁷

Die Synagogen, so heißt es im Talmud, werden ihren durchgebrannten und ausgewanderten Betern allerdings nachtrotten und spätestens in messianischer Zeit ins gelobte Land einziehen.³⁰⁸ Wie schon die Berge Tabor und Karmel, die zur Offenbarung durchs Schilfmeer wanderten.³⁰⁹ Nichts ungewöhnliches ist es daher, dem Philosophen hermeneutische Garden aus der Schrift nachzuschicken. Als ginge es darum, ihm das Gedankengebäude nachzutragen, das er verließ, zu dem er jedoch den Schlüssel bewahrte. Husserls Denken wäre so gesehen das unfreiwillige Gegenstück zur Philosophie Levinas, der das Gedankengebäude ins Griechische schleppte, aber den Schlüssel zu Hause ließ.

Auf der Suche nach „Eindeutigkeit“ muss Husserl ständig gestolpert sein, fiel es ihm doch unendlich schwer, nicht nur den „Außenhorizont“,

³⁰⁷ S.J. Agnon, *Nur wie ein Gast zur Nacht*, a.a.O., S. 471.

³⁰⁸ *Megilla* 29a.

³⁰⁹ *Jirmejahu* 46, 18.

sondern auch den eigenen Horizont zu durchdringen: „Wie meine Gedanken dem Verständnis große Schwierigkeiten bieten“, notierte er in einem Brief, „so gilt das auch für mich selbst. Ich verstehe mich selbst nur in Zeiten geistiger Frische und klarer Besonnenheit.“³¹⁰ Das Rezept, das der Denker aus Mähren dagegen entwickelte, war so simpel wie grundlegend für jüdische Schreibarbeit: „Immer wieder die alten Manuskripte lesen, bessern, abschreiben.“³¹¹ Pedantisch und detailversessen bis zum Exzess. Das hat er wie kaum ein anderer Denker getan. 45000 unveröffentlichte Manuskriptseiten, darunter Ergänzungen und Änderungen zum bereits veröffentlichten Werk hinterließen nicht nur Ratlosigkeit, sondern obendrein den Eindruck, dass Husserl „offenbar anders als schreibend überhaupt kaum denken konnte.“³¹² Adorno lieferte mit diesem Ausspruch das Stichwort für den aufs Papier gezogenen Horizont. Nahblick, Frontalperspektive, beschränkter Wissenshorizont über die Anschauung des Buchstäblichen. Husserls phänomenologischer Weg „zurück zu den Sachen“ war der Versuch einer „ständigen Neuaneignung und korrigierenden Vergewisserung“³¹³ seines Schreiberblicks. Der ändert sich mit jedem Anlauf, die Perspektive aufs Papier zu bringen, je nachdem wie und wohin man den werdenden Buchstaben zieht. Erinnern wir uns: Objekt und Subjekt können nie losgelöst vom Horizont gesehen werden, in den sie gestellt sind. Deshalb scheitert jede Objektivierung

³¹⁰ Zit. nach Manfred Sommer, „Tugend ohne Gott“ in *FAZ* v. 4.10.1994. Ähnlich in einem Brief an seinen Freund Gustav Albrecht v. 30.12.1933: „Auch für mich selbst sind meine philosophischen Theorien überaus schwerverständlich, ich muß vollkommen klaren Kopf haben. Vor allem aber Stille des Gemüts, völlige Weltabgewandtheit.“ In Karl Schuhmann (Hrsg.) *Edmund Husserl. Briefwechsel (Husserliana Dokumente, Bd. 3)*, Dordrecht, Kluwer, 1994, Bd. IX (Familienbriefe), S. 97. Im folgenden nur noch zitiert als *Briefwechsel* (mit Angabe der Bände).

³¹¹ Helmut Mayer, „Zurück zu den Texten“, in *F.A.Z.* v. 10.9.1993.

³¹² Theodor W. Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken* in Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, Bd. 10.2 (Kulturkritik und Gesellschaft II), S. 607.

³¹³ Helmut Mayer, a.a.O.

im Ansatz. Sie sind reine Auffassungsleistungen. Husserl verdichtet diese Erkenntnis in der Aussage: kein Wahrgenommenes ohne Horizontbewusstsein.³¹⁴ Vor diesem Hintergrund ist jede Eindeutigkeit pure Fiktion. Auch die sprachliche. Nehmen wir also Husserl beim Wort und setzen den Verzicht auf Univozität gegen seinen Imperativ der sprachlichen Eindeutigkeit. Das Ausgangsdenken könnte kaum widersprüchlicher sein.

5. Fließende Perspektiven

*Ich bin ein Wasser, das nie mündend
fließt*

Erich Mühsam

Am 28.5.2002 wurde von der israelischen Luftfahrtindustrie der fünfte einer gleichnamigen Reihe von Satelliten in den Orbit geschossen. Seine Aufgabe: das Ausspähen feindlicher Aktivitäten. Der Himmelsspion hört auf den Namen *Ofek* wie auch das Naturschutzgebiet in der Nähe Akkos, wörtlich: die *Quelle Ofek*. Das Wort, das sie teilen, ist die hebräische Bezeichnung für „Horizont“. Der Name wird nicht nur für im Himmel und auf der Erde angesiedelte Objekte angewendet. Er ist ein beliebter Vorname und häufiger Familien- und Firmenname, der für Kapitalgesellschaften firmiert, für Reiseunternehmen, Forschungsgemeinschaften und Öko-Pressure-Groups und auch auf der Produktpalette so ziemlich alles Vorstellbare belehnt: vom Brutkasten bis zur Luxusyacht.³¹⁵ Er umfasst Gegensätzliches und

³¹⁴ HUA, Bd. VIII (*Erste Philosophie*), S. 146.

³¹⁵ Auch im Internet lässt sich ein schillerndes Bild von der Vielfalt dieser Namensverwendung gewinnen. Man findet neben Beispielen für die bereits genannten

Widersprüchliches, Alltägliches und Ausgefallenes. In der Thora taucht die Wurzel dieses hebräischen Begriffs das erste Mal im Zusammenhang der Josefsgeschichte auf.³¹⁶ Der Lieblingssohn Jakobs, nach seinem Verkauf durch die Brüder zum zweitmächtigsten Mann Ägyptens avanciert, sieht 20 Jahre später zum ersten Mal das Nesthäkchen Benjamin, das zum Zeitpunkt von Josefs Versklavung noch nicht geboren war. Der ältere Bruder hat Mühe, seine Rührung zu verbergen. Doch „überwand“ er sich, berichtet die Schrift. Sich überwinden, bezwingen, beherrschen.³¹⁷ Eine Einengung und Grenzziehung also. Diese Bedeutung residiert noch in der gemeinsamen Schnittmenge mit dem Griechischen *horízon* (*kýklos*), das einen begrenzenden (Gesichts-) Kreis beschreibt.³¹⁸ In der deutschen Literatur taucht das Lehnwort erst im 17. Jahrhundert auf, von Anfang an nicht nur auf die sichtbare Grenzlinie zwischen Himmel und Erde, sondern auch auf „den geistigen Gesichtskreis“ bezogen.³¹⁹ Im Hebräischen zielt das Wort zunächst buchstäblich in die Tiefe durch Übersetzungen wie „Täler“³²⁰, „Schluchten“³²¹, „Gräben“, „Gründe“³²² und „Tiefe“³²³, und beinhaltet zusätzlich eine Grenzüberschreitung, da es sowohl alleine wie in gebundener Form auf bewegte Wasserformationen

Sparten noch High-Tech-Produkte, eine Firma für Kartographie und Luftaufnahmen, einen „Verein für Mitglieder der israelitischen Gemeinde Basel“, eine Schule für talentierte Kinder und eine Vereinigung für Psychanalyse.

³¹⁶ 1 Mos 43, 31.

³¹⁷ Raschi kommentiert, dass die hiesige Bedeutung von *Alef-peh-kuf* mit der in *Hiob* 41, 7 u. 12, 21 verwandt ist, wo *Afikei* mit „starken Schilden“ und *Afikim* mit „Gewalten“ übersetzt wird (Zunz) bzw. mit „die Rillen seiner Schilder“ (Buber/Rosenzweig) [diese Übersetzung ist unverständlich], „die Schildträger“ (Dawidowicz). Raschi verdichtet diese Begriffe zu „Stärke“ bzw. „Kraft“. Eine weitere Quelle lässt sich in *Hiob* 40, 18 finden.

³¹⁸ Von *horizein* – begrenzen, zu *hóros* – Grenze, Grenzstein, Ziel.

³¹⁹ Siehe J. u. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, a.a.O.

³²⁰ *Jecheskel* 34, 13 u. 32, 6 (Zunz). Auch als *Afikei ha'arets* – „Täler der Erde“ (Zunz) in *Jecheskel* 31, 12.

³²¹ Vgl. Raschi zu *Afikim* in *Jecheskel* 32, 6: „riveyes“ (Ströme, Schluchten, Gräben [Altfranz.]).

³²² *Jecheskel* 36, 4 (Zunz) u. *Jecheskel* 32, 6 (Buber/Rosenzweig).

³²³ In Konstruktionen wie *Afikei Jam* in *Schmuel* II 22, 16, das bei Artscroll mit „the depths of the sea“ („die Tiefen des Meeres“) wiedergegeben wird.

verweist: von der „Quelle“³²⁴, über die „Bachgründe“³²⁵ und das „Flussbett“³²⁶ bzw. vom „Flüsschen“ über „Wasserkanäle“³²⁷ und „Ströme“³²⁸ in die „Tiefen der Wasser“ und in die „Tiefen des Meeres“³²⁹. Die Übersetzungen gehen dabei kreuz und quer, überschneiden und decken sich manchmal, meistens jedoch nicht. Was für den einen der Graben, ist für den andern der Strom, und was für einen Dritten der Bachgrund, sind für den Vierten die Untiefen der Weltmeere. Horizontbewusstsein: Enge und Weite, Tiefe und Untiefe, Bewegung und Starre sind die wichtigsten Gegensatzpaare, die sich unter dem Dach dieses Begriffes ansiedeln. Im Deutschen spiegelt sich solche Ambiguität in einem Wort wie „Untiefe“ wieder. Eine flache, seichte Stelle gegenüber der ozeanischen Tiefe eines Gewässers. Während sich die „Untiefe“ durch entsprechende Paraphrasenbildung (tief versus flach) jedoch disambiguieren lässt, ist dies bei *Ofek* nicht möglich. Das lässt sich an einem Übersetzungsbeispiel demonstrieren. Der berühmte Bericht über die Rettung Davids aus den Händen Schauls, der besser als „Lied Davids“ bekannt wurde und als einziger Text im *Tanach* gleich zweimal vorkommt, findet sich im Buch Schmueel und in den Psalmen. David sinniert darin nicht nur über sein eigenes Schicksal, sondern schlägt einen Bogen zur Befreiung des jüdischen Volkes aus dem ägyptischen Joch. Der Leser erhält etliche Demonstrationen aus dem Arsenal und von der Macht des Himmels, bis ihm die Teilung des

³²⁴ *Afikim* in *Psalmen* 126, 4 (Zunz). Auch im Ausdruck *Afikei Jam* in *Schmueel* II 22, 16 übersetzt mit „Meeresquellen“ (Zunz).

³²⁵ *Afikim* in *Jecheskel* 6, 3 (Buber/Rosenzweig). Von Zunz und Artscroll nicht übersetzt. Ferner findet sich der Ausdruck „Bachbett“ für *Afik* in *Hiob* 6, 15.

³²⁶ Wörtlich „Betten der Wasser“ (Buber/Rosenzweig zu *Afikei Jam* in *Schmueel* II 22, 16).

³²⁷ Artscroll zu *Jeschajahu* 8, 7 („and abundant waters of the [Euphrates] River (...) will rise about all its channels”).

³²⁸ *Afikav* in *Jeschajahu* 8, 7 übersetzt mit „die Wasser des Stromes“ (Zunz, ebenso Buber/Rosenzweig), *Afikim* in *Jecheskel* 34, 13 u. 36, 6 mit „Streams“ („Ströme“) wiedergegeben.

³²⁹ *Afikei Jam* in *Schmueel* II 22, 16 (Artscroll).

Schilfmeeres in Erinnerung gerufen wird. Was er dabei sieht, schaut je nach Übersetzer höchst verschieden aus:

„Da wurden sichtbar die Meeresquellen, aufgedeckt die Grundfesten des Erdenrunds.“³³⁰ (Text 1)

„Sichtbar wurden die Tiefen des Meeres und offenbar die Fundamente der Erde.“³³¹ (Text 2)

Sichtig wurden die Betten der Wasser, offenbar die Gründe des Festlands.“³³² (Text 3)

In Text 1 sieht der Leser im ersten Halbsatz immer noch Wasser. Das Meer wurde zwar gespalten, aber auf dem Grund quillt es munter weiter, setzt sich die Tiefe auf andere Weise fort und man hat den Eindruck, dass der Spaziergang durchs Schilfmeer so trocken nicht ausfallen wird, wie in der Thora beschrieben.³³³ Im zweiten Text bleibt es völlig offen, was genau der Betrachter sieht. Sein Blick wird in die Tiefe geleitet, ohne dass die Begleitumstände mitgeteilt oder Phänomene beschrieben werden. In Text 3 schließlich fällt der Blick auf den Grund. Der Leser erhält den nackten „Quellenbehälter“³³⁴ vorgeführt. Die Perspektive ist deutlich begrenzt. Interessant ist dieser Passus auch deshalb, weil er wie gesagt doppelt vorkommt und dadurch überprüft werden kann, ob dieselben Autoren ihrer Übersetzung gegenüber Treue zeigen. Nimmt man den 18. Psalm unter die Lupe, so werden jedoch Unterschiede deutlich³³⁵:

³³⁰ *Schmuel* II 22, 16. (Zunz).

³³¹ Ebd. Im englischen Original: "The depths of the sea became visible, the foundations of the earth were laid bare." (Artscroll).

³³² *Psalmen* 18, 16. (Buber/Rosenzweig).

³³³ *2 Mos* 14, 16 u. *2 Mos* 14, 22.

³³⁴ Samson Raphael Hirsch zu *wajitapak/afak* in *1 Mos* 43, 31.

³³⁵ Die Unterschiede sind kursiv gesetzt.

„Da wurden sichtbar die *Wasserquellen*, und aufgedeckt die Grundfesten des Erdenrunds.“³³⁶ (Text 1)

„Sichtbar wurden *Ströme des Wassers* und offenbar die Fundamente der Erde.“³³⁷ (Text 2)

Sichtig wurden die *Betten des Wassers*, offenbar die Gründe des *Lands*.“³³⁸ (Text 3)

Diese Unterschiede beruhen allerdings nicht nur auf einem Perspektivenwechsel der Übersetzer, sondern obendrein auf einer unscheinbaren Änderung im hebräischen Original. Im Buch Schmuel stand noch *Afikei Jam*, während in den Psalmen das Wort *Jam* (Meer) durch *Majim* (Wasser) ersetzt wurde. Diese Nuance verschiebt die Perspektive vom Besonderen (ein bestimmtes Meer³³⁹) ins Allgemeine (den Wassern an sich), vom Eindeutigen ins Zweideutige. Beide Texte stammen aus Davids Feder. Die Version aus dem Buch des Propheten ist die ältere. Ein Kommentator ist der Meinung, dass der König die erste Version in jüngeren Jahren und die zweite kurz vor seinem Tod verfasste³⁴⁰. Wie dem auch sei. Der „Horizont“ bewegt sich jedenfalls zwischen den beiden Versionen beträchtlich. Die Übersetzungen haben der Änderung als solcher zwar Rechnung getragen, zum Teil jedoch gegenläufig. Während Text 1 die Weitung des Blicks übernimmt, schränkt Text 3 sie je nach Blickwinkel ein.³⁴¹ Auffällig ist die ständige Wanderung des Blicks vor

³³⁶ *Psalmen* 18, 16. (Zunz).

³³⁷ Ebd. Im englischen Original: „Streams of water became visible, the foundations of the earth were laid bare.“ (Artscroll).

³³⁸ *Psalmen* 18, 16. (Buber/Rosenzweig).

³³⁹ Die Kommentare sind sich einig darüber, dass es sich hier um das Schilfmeer handelt. Siehe Raschi zu *Psalm* 18, 16 und Rabbeinu Bachja zu 2 *Mos* 14, 21.

³⁴⁰ Abarbanel in seinem Kommentar zum Buch *Schmuel* (Samuel).

³⁴¹ Text 3 kann sowohl als originalgetreue wie auch als gegensätzliche Übersetzung gelesen werden. Dass es sich dabei nicht um einen Übersetzungsfehler handelt, wird durch den Umstand deutlich, dass Wasser im Hebräischen nur im Plural existiert, *Afikei Majim* also sowohl die „*Betten*“ aller Gewässer als auch eines bestimmten Gewässers (nämlich von jenem Wasser, von dem bereits die Rede war) bedeuten kann.

bewegtem Horizont. Als ob er niemals ruhen könnte, weil auch das Bild unablässig sein Aussehen verändert. Dann wäre jede Perspektive nicht das Ergebnis einer entsprechenden Sichtweise, sondern eines veränderten Bildhintergrunds und der Betrachter sähe nicht das, was er sehen will, sondern das, was sich ihm zeigt. Unterstellen wir, dass Namen wie Zunz und Hirsch und Buber und Rosenzweig für professionelle Übersetzungsarbeit bürgen, mag der Ausdruck weniger das Ergebnis wechselnder Ansichten als die Folge einer dem Wort inhärenten Schlüpfrigkeit sein. Das Eindeutige zerfiele in Segmente, die sich mehrdeutig geben und das Mehrdeutige in Segmente, die sich eindeutig geben. Wie es auch gedreht und gewendet werden mag, lässt sich das Paradox dem Wort nicht entziehen. Das Wort *leidet* an ihm. Auch hierfür gibt die Thora den Anhaltspunkt. *Afak*, im Überfluss seiner Bedeutungen, steht obendrein für „ertragen“, „erleiden“, „erdulden“.³⁴² Nur im „Leiden“ des Wortes an seinen Gegensätzen wird der Horizont bestimmbar.

6. Un(be)haltbare Sicht

*Ein Blick genügt, um am Unsichtbaren
zu kratzen, wie der Diamant auf
geschliffenem Glas.*

Edmond Jabès

Das Leiden suchte den alten Husserl auf vielfältige Weise auf. Nicht nur in der Aufmischung des vertrauten heimatlichen Horizonts: „Ich muss doch schließlich“, schrieb er an den Taufpaten Albrecht, „wenigstens vor mir selbst, rechtfertigen können, dass ich in der deutschen Philosophie (also auch

³⁴² 1 Mos 45, 1. Raschi führt diesen Umstand auf die Nähe zur ersten Bedeutung (Stärke) zurück. *Afak* hieße demzufolge nicht nur, durch Bezähmung der Leidenschaften Stärke üben, sondern auch „am Leiden erstarken“.

in dieser Nation) kein Fremdling bin und dass alle die Größen der Vergangenheit, die ich so sehr verehrt habe und deren Gedanken in den meinen in neuen Gestalten wuchsen, mich unbedingt mitrechnen mussten, als echten Erben ihres Geistes, als Blut von ihrem Blute.“³⁴³ Da er diese Worte notierte, waren die Zweifel allerdings längst Gewissheit geworden, erwog er doch bereits den Umzug in die USA³⁴⁴ und klagte obendrein seit langem über den „Bankerott“³⁴⁵ der abendländischen Philosophie „von Thales oder Plato bis zur Gegenwart“³⁴⁶, also auch über die so gerühmten deutschen Geister, weil diese die Notwendigkeit der Voraussetzungslosigkeit von Philosophie nicht gesehen hätten. Diese sei von ihren Anfängen im Zweckdenken verhaftet geblieben und habe sich nie ihres historischen Korsetts entledigt. Die Bindung an den Zeithorizont, „an die faktisch geltende historische Welt“, müsse jedoch aufgehoben werden, um bei der Horizontauslegung den Blick auf das „apodiktisch Invariante“ freizugeben, um beim Rückfragen nach dem Ursprung der Dinge das „jederzeit Evidentzumachende, in eindeutiger Sprache Festzulegende, als das *im strömend lebendigen Horizont* ständig implizierte Wesen“ auszumachen.³⁴⁷ Horizonte als Lebenswelten, fließende Potentialitäten, Erfahrungs- und Verweisungszusammenhänge, wie die „Ströme des Wassers“ in den Texten der Propheten Jeschajahu und Jecheskel. Sie ändern sich ständig, mit dem, was sie vor-stellen und durch den, der ihnen nachstellt. Kein Phänomen, es sei denn ein maschinelles, das sich der radikalsten Epoché zu spüren gäbe. Manipulieren wir doch selbst bei vorgeblicher Unbefangenheit ständig an den Begriffen herum und können ihnen die Intentionen nicht

³⁴³ Husserl an Albrecht am 16.12.1936 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 128.

³⁴⁴ Husserl hatte Anfang November 1933 einen Ruf an die Universität von Southern California bekommen.

³⁴⁵ Husserl an Albrecht am 26.11.1934 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 109.

³⁴⁶ Ebd.

³⁴⁷ Alle Zitate aus *HUA*, Bd. VI, S.383. Hervorhebung d. Verf.

abziehen, die ihnen ihr Dasein einhauchten. Wie also soll vor diesem Hintergrund sprachliche Eindeutigkeit vorstellbar sein? Worin läge das „apodiktisch Invariante“, von dem Husserl spricht?

Im Nachwort zu den *Ideen I*, das er 1930 verfasste³⁴⁸ und ein Jahr später als Vorwort der englischen Ausgabe beigab³⁴⁹, beklagt der nunmehr 71jährige beim Rückblick auf den philosophischen Diskurs um sein Werk die zahlreichen „Missverständnisse“³⁵⁰, die „den wahren Sinn“³⁵¹ seiner transzendentalen Phänomenologie verhüllt hätten. Er unterstreicht, dass er nichts als eine „Idee“ vorgestellt habe, die „nur in einem Stil relativer, zeitweiliger Gültigkeiten und in einem unendlichen historischen Prozess zu verwirklichen“ sei.³⁵² Diese Idee beziehe sich auf nichts anderes als auf das „Erfahrungsfeld“ der transzendentalen Subjektivität, der „Urstätte aller Sinngebung und Seinsbewährung.“³⁵³ Der Leser wird daran erinnert, dass des Autors Methode der Seinsbetrachtung zwar über das Subjektive hinausweist, aber nicht losgelöst von ihr angewandt werden kann. Die Eindeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks kann sich demnach nur induktiv, aus den Sphären subjektiver Erkenntnisse entwickeln. Anders als „durch Verständigung Gleichgesinnter“ ist dies nicht möglich.³⁵⁴ Diese Verständigung baut jedoch nach den Prämissen Husserls auf der Einsicht, dass phänomenologisches Denken voraussetzungslos ist, all jene, die sich ihm freiwillig unterstellen,

³⁴⁸ HUA, Bd. V, S. 138-162. Das Nachwort wurde zum ersten Mal 1930 im 11. Band des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung* bei Niemeyer, Halle a.d. Saale, veröffentlicht.

³⁴⁹ In der Übersetzung von W.R. Boyce Gibson.

³⁵⁰ HUA, Bd. V, S. 138, 140 u. 143.

³⁵¹ HUA, Bd. V, S. 138.

³⁵² HUA, Bd. V, S. 139.

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ „Wirklich einzig sind die echten Philosophen nur in der Gesinnung. In der Forschung ist vorläufig ein jeder in seine persönliche Einsamkeit verwiesen.“ (HUA XXVII, S. 243).

deshalb den „naiven Geltungsboden“³⁵⁵ unbedingter, absolut gültiger Normen verlassen und stattdessen die verschlungenen Pfade „autonomer Selbstverantwortung“³⁵⁶ beschreiten. Anders gesagt: gesicherte Erkenntnisse sind für den Philosophen nur dann zu gewinnen, wenn er alle Sicherheiten, auch die apriorischen aufgibt, alle Gedankengebäude sprengt, das ganze Geschäft abendländischer Philosophie kurzerhand liquidiert. Husserl präzisiert diesen Gedanken in einem ausführlichen Brief über die Funktion von Philosophie an seinen langjährigen Freund Gustav Albrecht: „Wer in dieser Gesinnung sich vereinzelt hat und wirklich den Mut dieses Radikalismus“³⁵⁷ hat, muss zu demselben Gang kommen wie ich, und d a n n ist wieder Philosophie in Gemeinschaft möglich.“³⁵⁸

Husserl relativiert seine Aussagen jedoch immer wieder dadurch, dass er seinem Denken nur Vorschlagsrecht einräumt und sich selbst dabei als Debütant bezeichnet. „Bruchstücke“³⁵⁹, „geringe Anfänge“³⁶⁰, „unvollkom-

³⁵⁵ Husserl an Albrecht am 26.11.1934 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 110. Dieser Brief spiegelt im übrigen den Kern der Gedanken des Nachworts zu den Ideen wider. Vgl. *HUA*, Bd. VI, S. 160.

³⁵⁶ *HUA*, Bd. VI, S. 162.

³⁵⁷ Husserl spricht gar davon, das alte (spekulative) Denken zu „inhibieren“. (Brief an G. Albrecht v. 26.11.1934, in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 110.)

³⁵⁸ Ebd. Siehe auch Husserls Brief an den Prager Kongress v. 2.-7.9. 1934, in dem es heißt: „Wirklich enig sind sich die echten Philosophen nur in der Gesinnung. In der Forschung ist vorläufig ein jeder in seine persönliche Einsamkeit verwiesen.“ (*HUA*, Bd. XXVII [Aufsätze und Vorträge], S. 243).

³⁵⁹ *HUA*, Bd. V, S. 138 u. 161. Auch in seiner Korrespondenz. Als Beispiel möge ein Brief an Albrecht v. 29.12.1930 genügen, in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 75. In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass Husserl sein Konzept von Philosophie nie zusammenhängend dargestellt hat, sondern immer nur bruchstückhaft und übers ganze Werk verteilt. Das gilt auch für *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Siehe hierzu Karl Schuhmann, „Husserls Idee der Philosophie“, in *Husserl Studies* 5, Kluwer, Dordrecht, 1988, S. 235-256.

³⁶⁰ Husserl an Albrecht am 12.4.1919 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 97.

mene Anfänge³⁶¹, „vage Ahnungen“, „nie eigene, sondern von oben her eingegebene“³⁶² Gedanken eines „sich selbst besinnenden Anfängers“³⁶³, „wirklichen Anfängers“³⁶⁴, in „völlige(r) Weltabgewandtheit“³⁶⁵ lebenden, „unbrauchbaren, unpraktischen Menschen“³⁶⁶, dem es gar unangenehm ist, unter seinem Namen zu publizieren.³⁶⁷ Diese im Rahmen seines phänomenologischen Ansatzes konsequent eingeschränkte Sichtweise hindert ihn jedoch nicht an der Vorstellung einer „allumspannenden“ Perspektive³⁶⁸ in den unendlichen Horizont nie endender Erkenntnis:

„An mir liegt gar nichts, aber ich bin dessen sicher, dass die Philosophie, und durch sie die menschliche Kultur, dieser Gedanken, dieser in mir erwachsenen Methoden bedarf, dass nur auf diesem Wege eine sicher gegen alle Skeptizismen, gegen alle Gifte der Zerstörung gefeierte Kultur erwachsen kann.“³⁶⁹

Der trübe Blick eines „trüben Gastes“³⁷⁰ aus der mährischen Provinz ist allemal ausreichend, um „erste Grundstücke eines gewaltigen Zukunftsbaus“³⁷¹ auszumachen, über den er, Husserl, die prophetische Kamera hält, die

³⁶¹ Husserl in einem Brief an Albrecht am 29.12.1930, in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 75.

³⁶² Ebd.

³⁶³ *HUA*, Bd. V, S. 148.

³⁶⁴ *HUA*, Bd. V, S. 161.

³⁶⁵ Husserl an Albrecht am 30.12.1933 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 56.

³⁶⁶ Husserl an Albrecht am 12.4.1919 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 57.

³⁶⁷ „Wüsste ich eine Möglichkeit – ich würde mein Werk anonym publiciren.“ Husserl in einem Brief an Winthrop Pickard Bell am 18.9.1921, in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. III, S. 26.

³⁶⁸ Husserl in einem Brief an Albrecht am 29.12.1930, in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 75.

³⁶⁹ Husserl an Albrecht am 12.4.1919 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 56.

³⁷⁰ Ebd. Offenbar in Anspielung auf Goethe (*West-östlicher Diwan*) bezeichnet sich Husserl „als trüber Gast (...) auf dieser trüben Erde.“ Siehe Fußnote 119 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 56.

³⁷¹ Husserl an Albrecht am 12.4.1919 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 56.

in absoluter „Klarheit und Reinheit“ der Philosophie „den echten Sinn“ vorzeichnet.³⁷² Das Vokabular könnte aus Agnons Geschichte vom Thoraschreiber stammen: „reine Zahlen“³⁷³ und „reine mathematische Sätze“, in „reiner Innenwendung“, „reiner Erfahrung und „reiner Selbstbesinnung“ für „echte Erkenntnis“ und eine „echte Geschichte der Philosophie“ sowie für eine „reine Phänomenologie“, in welcher „der ganze Bau der Problematik und Methode nach allen Seiten beherrscht und gereinigt“³⁷⁴ erscheint. Was ihm vorschwebt, ist ein neuer Mensch, ein „zu radikaler Redlichkeit des Denkens“³⁷⁵ und zu „einer echten reinen Geistigkeit“³⁷⁶ befähigter Erdenbürger, der hilft, an der „wahre(n) und echte(n) Menschheit“ zu bauen.³⁷⁷ Vor allem Husserls Spätwerk zeugt von dem Versuch, sich mit seiner Methode von jeder Tradition abzusetzen, Selbstverständlichem den Boden zu entziehen, Grundgesetzliches zu hinterfragen. Mit anderen Worten: sein Denken im jüdischen Sinne des Wortes zu heiligen:

„Immerfort geneigt anderer Ueberlegenheit vorweg anzuerkennen und mich von ihnen emporleiten zu lassen, sehe ich mich immer wieder genötigt mich von ihnen zu trennen und mir eigene Wege zu suchen.“³⁷⁸

³⁷² Husserl in einem Brief an Albrecht am 29.12.1930, in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 75.

³⁷³ Im Nachwort wie in etlichen Briefen zu philosophischen Themen werden diese Adjektive auffallend häufig benutzt. Alle Beispiele stammen aus dem Nachwort HUA, Bd. V, S. 141, 144, 151 u. 160.

³⁷⁴ E. u. M. Husserl an Albrecht am 22.12.1919 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 80.

³⁷⁵ Husserl an Rudolf Otto am 5.3.1919 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. VII (Wissenschaftskorrespondenz), S. 206.

³⁷⁶ Husserl an Rudolf Pannwitz am 17.5.1935 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. VII, S. 219.

³⁷⁷ Husserl an William Ernest Hocking v. 3.7.1920 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. III (Die Göttinger Schule), S. 163.

³⁷⁸ Husserl an Brentano am 11./15.10.1904 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. I (Die Brentano-schule), S. 20.

7. Geheiligt (An-)Schauen

„Schauen ohne Anschauung“ lautet das Heiligkeitsgebot jüdischen Schauens. Abgeleitet aus dem Prinzip, jede Handlung von Automatismen und „üblichen“ Verhaltensweisen zu trennen. „Absondern“, „trennen“, „unabhängig machen“ und „sich auf das Eigentliche vorbereiten“, versteckt sich hinter dem hebräischen Verb *lekadesch*³⁷⁹, das in den deutschen Übersetzungen meistens mit „heiligen“ wiedergegeben wird. Es kommt nicht von ungefähr, dass der Aufforderung im dritten Buch Mose, „Ihr sollt mir heilig sein“³⁸⁰, die Vorschriften zur *Kaschrut* voranstehen.³⁸¹ „Heilig“ und „rein“ sind im Hebräischen etymologische Zwillinge, da die rituelle Reinheit nur durch eine selektive Handlung herbeigeführt werden kann, und umgekehrt das Qualitativ „heilig“ ein Beachten der Reinheitsgebote bedingt. Die Weisung, sein Leben zu heiligen, bezieht sich auch auf die diversen Sichtweisen und Typen von Anschaulichkeit. Demzufolge gibt es geheiligte Lebenswelten und geheiligte Horizonte, solche, die von bestimmten Perspektiven „gereinigt“ sind, wie etwa von der Vorstellung, die Welt bestünde nur aus der Dialektik von Sichverbergen und Sichentbergen.³⁸² Als ob man nur ausdauernd lichten müsste, um endgültige Klarheit zu bekommen. Die Welt im talmudischen Sinn ist jedoch „genau das Gegenteil der Welt *logos* und *physis*: *Leelem*, um zu verschwinden, ein Weg in Richtung

³⁷⁹ Siehe Matityahu Clark, *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew. Based on the Commentaries of Rabbi Samson Raphael Hirsch*, Jerusalem, New-York, Feldheim, 1999, S. 224.

³⁸⁰ 3 Mos 20, 26.

³⁸¹ Siehe 3 Mos 20, 25.

³⁸² Die griechische Tradition lehrt die dialektische Beziehung vom sichtbaren und unsichtbaren Wesen der Dinge, die Heidegger entsprechend prägnant formuliert: „Sichentbergen gehört zum Eigenen des Seins“ in Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1978, S. 120.

Auslöschung.“³⁸³ Ouaknin bezieht diese Aussage auf das jüdische Textverständnis, demzufolge der Lektüreakt „niemals Rückkehr“ bedeutet, niemals Retotalisierung oder Auferstehung der Identität.³⁸⁴ Das lässt sich auch auf das Horizontbewusstsein des Schreibers übertragen. Was dieser beim Schreiben sieht, löst das Gesehene ab, streut es aus, statt es aufzubewahren. Jeder Schreibakt ist per se unverwechselbar, aber nicht wiederholbar. Die Eindeutigkeit besteht jedoch gerade auf der Reproduzierbarkeit von Anschauung, auf der Rückholung des beim Schreiben vorherrschenden Horizontbewusstseins. Husserl versucht dieses Problem wie angedeutet dadurch zu lösen, dass er auf eine Vergemeinschaftung der Einsicht Gleichgesinnter setzt, um sozusagen intentional zu erzwingen, was sich phänomenologisch nicht durchsetzen lässt.

Die Realisierung dieses Vorhabens verlegt er jedoch in die Zukunft. Alt und gesundheitlich angeschlagen, enttäuscht durch das mangelnde Verständnis vieler Schüler sowie gezeichnet durch die politischen Stürme, die an seiner Identität und an seinem Philosophendasein rütteln, bleibt ihm schließlich nichts als der Blick auf Gefilde, die andere nach ihm zu besiedeln und zu bestellen haben:

„Der Verfasser sieht das unendlich offene Land der wahren Philosophie, das « Gelobte Land » ausgebreitet vor sich, das er selbst nicht mehr als schon durchkultiviertes erleben wird.“³⁸⁵

³⁸³ Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a.a.O., S. 367.

³⁸⁴ „Der Lektüreakt besteht niemals in seiner Rückkehr (*Teschuwa*), in einer Retotalisierung nach der Veränderung, in einer Auferstehung der Identität; nein, er besteht immer in einer Vernichtung des Begriffs, in einer Zerstreuung ohne Wiederkehr.“ Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a.a.O., S. 369.

³⁸⁵ *HUA*, Bd. V, S. 161. Schon 1904 schrieb er seinem Lehrer Brentano, wie sehr er sich danach sehne, „ein klein wenig in das Land der Verheißung hinein(zu)blicken.“ Brief v.

Ein viel zu kurzer Fern- und Höhenblick vor dem letzten Abschied. Nachdem er sich sein ganzes Leben darüber beklagte, als „Solus-ipse“ immer nur „unwegsames Gestrüpp“ mit der Nase nach unten zu durchqueren, „zudem am Boden haftend“ und von jeder Gesamtschau ausgeschlossen.³⁸⁶ Die Übersicht liegt ihm nicht, das *Weltanschauliche* noch viel weniger.³⁸⁷ Bei allem kindlichen Verlangen, „ein Stück freien Fernblickes“³⁸⁸ zu erhaschen.³⁸⁹ Stattdessen steht er „wie Moses“ vor seinem „archäologisch“³⁹⁰ zusammengetragenen Lebenswerk, dessen Vollendung ihm verwehrt bleibt. Ob es nur daran liegt, dass ihm „Methusalems Alter“³⁹¹ nicht beschieden ist oder auch daran, dass ihm sein Ansatz überheblich erscheint? Die ganze Philosophie umkrepeln zu wollen, „ist eine solche Überzeugung nicht eine tolle Hybris?“³⁹² Der greise Gelehrte spielt jedenfalls mit dem Gedanken der Bestrafung: „Hemmungen erweisen sich überall als Bedingungen für künftige

11./15.10. (*Briefwechsel*, a.a.O., Bd. I, S. 21). Husserl greift hier auf eine biblische Metapher aus dem 5. Buch Mose zurück: „Und Moscheh stieg hinauf (...) und der Ewige ließ ihn sehen das ganze Land (...). Und der Ewige sprach zu ihm: Dies ist das (verheißene) Land (...); ich habe es dich sehen lassen mit deinen Augen, aber hinübergehen sollst du nicht.“ (5 Mos 34, 1-4).

³⁸⁶ Husserl an Natorp am 1918 (*Briefwechsel*, a.a.O., Bd. V(*Die Neukantianer*), S. 137. Husserl meinte, dass „Sehen“ nur „bedeutendsten Persönlichkeiten, den großen Sehern“ vorbehalten sei, zu denen er sich selbst nicht zählte. Siehe Husserls Brief an v. in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd VI (*Philosophenbriefe*), S. 207.

³⁸⁷ Husserl hat sich von allen weltanschaulichen und politischen Fragen weitgehend ferngehalten.

³⁸⁸ Husserl an Brentano am 11./15.10.1904 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. I, S. 20.

³⁸⁹ Ebd.

³⁹⁰ „Ich pflege mich gegen phänomenologische Gegebenheiten so zu verhalten wie der Archäologe bei der Ausgrabung: sie werden sauber zusammengestellt, aber die eigentliche Arbeit ist nicht ihre Beschreibung, sondern die Rekonstruktion.“ Husserl an Walter, 2. Maihälfte 1920 (unversandt), in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. II (*Die Münchener Phänomenologen*), S. 260.

³⁹¹ HUA, Bd. V, S. 161.

³⁹² Husserl an Albrecht am 30.12.1933 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 99. Siehe auch Husserl an Dietrich Mahnke am 4./5.5.1933 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. III, S. 492.

höhere Steigerungen.“³⁹³ „Halten wir uns daran“, schiebt er in mehreren Briefen nach: „wen Gott liebt, den züchtigt er.“³⁹⁴ Husserl hat sein Werk von religiösen Anspielungen und Bekenntnissen frei halten wollen.³⁹⁵ Eine einfache, reizlose, von allen Attributen gereinigte Sprache begleitet den Anschauungsunterricht seiner philosophischen Lehre. Umso beachtenswerter ist es deshalb, wenn er mit seinen eigenen Regeln bricht und auf Metaphern aus der Thora zurückgreift, wie in seinem Nachwort zu den *Ideen*. Das verleiht ihnen ein stärkeres Gewicht, als wenn sie den Sprachwortschatz beherrschten, umso mehr als Husserl sich ihrer auch in einigen Briefen bedient. Die Phänomenologie gilt ihm als sein „a-religiöser Weg zur Religion“, sein „atheistischer Weg zu Gott“³⁹⁶, der „durch die Wüste“³⁹⁷ führte. In der Wüste hat er jedoch nicht nur das ausgeführt, was ihm „von oben eingegeben“ wurde, sondern scheint er gewissen Schwächen erlegen zu sein: „Mit einem Male sieht man sich in die Wüste hinausgestoßen und in der Wüste lauert der Versucher.“³⁹⁸ In den Spuren des Propheten wandelt Husserl demnach nicht erst als er das „Gelobte Land“ erblickt, sondern schon zu Zeiten, da es den aus der traditionellen Philosophie Ausgewanderten danach düstet, einem Volk von Empfänglichen seine Devise „Zurück zu den Sachen!“ zu vermitteln. Der mährische Moses setzt seinen Wunsch zwar um, betreibt dabei jedoch nicht

³⁹³ Husserl an Mahnke am 30.5.1908 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. III, S. 395.

³⁹⁴ Ebd. Siehe auch den Brief an E. Rosenberg v. 9.10.1935 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 462. Ebenso in dem Schreiben an Adolf Grimme v. 28.12.1934 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. III, S. 105.

³⁹⁵ Deshalb war H. so „verbittert“ darüber, dass sein Schüler Heidegger mit *Sein und Zeit* „zurück in die Systemphilosophie“ ging. Siehe vor allem H. an Pfänder am 6.1.1931 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. II, S. 184. Wie auch aus dem bereits zitierten Brief an D. Mahnke (v. 4./5.5.1933) hervorgeht, war Heidegger durch seinen Eintritt in die NSDAP am 1.5.1933 wegen der Vermischung von Weltanschaulichem und Philosophischem („diese geniale Unwissenschaftlichkeit“ [H. an Pfänder, a.a.O.]) für Husserl als Wissenschaftler disqualifiziert.

³⁹⁶ *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. IX, S. 124.

³⁹⁷ H. an D. Mahnke am 30.5.1908 in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. III, S. 396.

³⁹⁸ Ebd.

nur praktischen Anschauungsunterricht, sondern lädt das Horizontbewusstsein mit transzendentalen Spannungen auf, welche die phänomenologische Sicht vernebeln. Dazu gehört die Fiktion des Überblicks.

Den Begrifflichkeiten der Thora zufolge, kann der Mensch, wie er sich auch dreht und wendet, nie eine vollständige Sicht der Dinge erhalten. Er sieht immer nur ihren „Rücken“. Der Überblick und Durchblick, das ganzheitliche Erfassen des Horizonts aller Horizonte bleibt dem Himmel vorbehalten. In diesem Zusammenhang mag von Interesse sein, dass sich der hebräische Begriff für Perspektive von dem Verb *schikef* ableitet, eines der zahlreichen Synonyme für „sehen“, „schauen“ im weiteren Sinne, das in der Thora jedoch nur in Zusammenhängen auftaucht, bei denen Gott der Sehende, „in die Tiefe Blickende“ ist, der „von oben Durchschauende“ ist.³⁹⁹ Für Menschen findet das Verb keine Verwendung.⁴⁰⁰ Das perspektivische, tiefenspezifische Sehen klammert die Thora so gesehen aus. Der Mensch muss sich mit der Rückenansicht begnügen. Tatsächlich belehrt Gott seinen Propheten, dass dieser nie sein Gesicht (*Panim* – wörtlich „Gesichter“⁴⁰¹), ihn also nie ganzheitlich, sondern nur seinen Rücken sehen könne:

³⁹⁹ *Schikef* (*wajaschkifu*) taucht zum ersten Mal in 1 Mos 18, 16 auf. Es sind die bei Abraham zu Gast weilenden Engel, die sich zum Gehen erheben und nach Sodom schauen. Ferner in 2 Mos 14, 24: „Und es geschah in der Morgenwache, da schaute (*wajaschkef*) der Ewige hinein, über das Lager Mizrajim's in der Feuer- und Wolkensäule, und verwirrte das Lager Mizrajim's.“ In 4 Mos 21, 20 u. 4 Mos 23, 28 wird das Verb im Zusammenhang mit Landschaftsbeschreibungen gebraucht (über die Wüste „hinabschauende“ Flächen). Schließlich in 5 Mos 26, 15: „So schaue denn von deiner heiligen Wohnstätte herab.“

⁴⁰⁰ Zwei Ausnahmen in 1 Mos 19, 29 u. 1 Mos 26, 8. Raschi (siehe 1 Mos 18, 16) bemerkt hierzu, dass dieses Wort „wo immer es auftaucht, Unglück andeutet.“ (hier Abrahams Blick auf das zerstörte Sodom und Abimechs Fehleinschätzung („verhängnisvolle Sicht“) seiner Beziehung zu Sarah. Die beiden Ausnahmen passen gut ins Bild der Verwendung dieses seltenen Verbes, weil sich sagen ließe, dass da, wo sich Menschen die „Übersicht“ anmaßen, diese im wahrsten Sinne des Wortes zu „fatalen Sichtweisen“ führt.

⁴⁰¹ Dieses hebräische Wort existiert nur im Plural.

„Hier ist Raum bei mir, du stellst dich auf den Fels, es wird geschehen: wann meine Erscheinung vorüberfährt, setze ich dich in die Kluft des Felsens und schirme meine Hand über dich, bis ich vorüberfuhr. Hebe ich dann meine Hand weg, siehst du meinen Rücken, aber mein Antlitz wird nicht gesehen.“⁴⁰²

Raum ohne Ausblick. Die Höhenlage soll vor Augen führen, dass es nichts zu sehen gibt. Wer sehen will, muss in geschützte Lagen und beengte Gefilde, in die „Kluft des Felsens“, um das zu sehen, was gesehen werden soll.⁴⁰³ So gibt es wenigstens die Möglichkeit zur „Rückschau“ wie der Talmud erklärt. Zur beengten und beschränkten Ansicht auf den Hintern der Dinge. Mehr ist nicht drin. Kein Mensch, der aus eigener Kraft das Unbedenkliche seines Sehens bedenken und das Unersichtliche seines Denkens sichten könnte.

Auch Husserl hat dieses Problem thematisiert. Am Schluss der *Cartesischen Meditationen*⁴⁰⁴, die als Antwort auf Heideggers „Häresie“ ausfiel und in der die Phänomenologie Selbstkritik übt, in dem sie über die Grenzen der transzendentalen Analyse referiert. Die augenscheinlichste Hürde ist das Problem der Zeitgebundenheit und die daran geknüpfte Verunmöglichung lückenlosen Wiedererinnerns.⁴⁰⁵ Der Mensch kann das transzendente Leben (Wiedererinnerung und Erkenntnis), wie Husserls Schüler Fink erklärt „nur in der Gegenwärtigkeit, in der es uns durch die Reduktion gegeben ist, auseinanderlegen und entfalten, ohne auf die ‚Innenhorizonte‘ dieses Lebens: auf die Konstitutionsleistungen, analysierend

⁴⁰² 2 Mos 33, 23.

⁴⁰³ Raschi zu 2 Mos 33, 23.

⁴⁰⁴ Edmund Husserl, *HUA*, Bd. I (*Cartesische Meditationen*) §§ 57 ff.

⁴⁰⁵ Edmund Husserl, *HUA*, Bd. I, S. 133.

einzugehen.“⁴⁰⁶ Eine ebenso augenfällige Hürde ist die Gebundenheit des Phänomenologen an operative Begriffe, die von jeder Blickrichtung ausgenommen sind. Mit anderen Worten: beim Bilden thematischer Begriffe bewegt sich das begriffliche Verstehen des Forschers in einem Begriffsmedium, das er selber nicht in den Blick zu nehmen vermag: „Das Denken selbst gründet im Unbedenklichen. Es hat seinen produktiven Schwung im unbedenklichen Gebrauch von verschatteten Begriffen.“⁴⁰⁷ Klarer könnten die Grenzen der Phänomenologie nicht formuliert sein. Die Begriffe leiden immer an ihrer Verschattung. Es haftet ihnen stets Bedeutung an, die nicht „in den Griff“ zu bekommen ist. Dieses dem Horizontbewusstsein inhärente Leiden am Wort gibt die Phänomenologie apodiktisch vor. Es bedingt den Schein der Begriffe, die nur den buchstäblichen Spiegel objektiver Scheinbarkeit stellen, begründet sozusagen, wie Husserl selber sagt, das einzige „Formgesetz“ der Phänomenologie⁴⁰⁸ - eine Vorgabe, die nie aufgehoben werden kann, weder durch Reduktion, noch durch Gesinnung. Husserls Kritik am eigenen phänomenologischen Vorgehen ist die konsequente Umsetzung seiner Kritik der strukturellen Starre und ein Beweis für Ricoeurs Behauptung, dass die Phänomenologie „in weitem Maße die Geschichte der Husserlschen Häresien“ sei und bereits durch ihre Struktur impliziere, „dass es keine Husserl-Orthodoxie geben kann.“⁴⁰⁹ Husserl transportiert damit einen Prototypen sinaitischen Denkens: die Partikularität jeder universellen Perspektive, aus der sich der Verzicht auf ungetrübtes,

⁴⁰⁶ Eugen Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, Bd. 1 (*Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*), hrsg. v. G. van Kerckhoven, H. Ebeling, J. Holl [*Husserliana Dokumente*, Bd. 2]), 1988, S. 5.

⁴⁰⁷ Edmund Husserl, *HUA*, Bd. I, S. 186.

⁴⁰⁸ „Die Teilhabe an der Apodiktizität zeigt sich an dem selbst *apodiktischen* Formgesetz: Soviel Schein (...).“ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (*HUA I*), a.a.O., S. 133.

⁴⁰⁹ Paul Ricoeur, *Sur la phénoménologie* (1953), zitiert in B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, 1983, S. 47.

allumfassendes Schauen ergibt. Der sinaitische Denker konzentriert sich stets auf ein Phänomen seines Außenhorizonts und trotzt ihm beim perspektivischen Umwandern mit jeder Umrundung neue Aspekte ab, die er sogleich wieder in Frage stellt.

Die Lehre von der „reinen“ Phänomenologie macht so gesehen nur Sinn, wenn mit dem Schauen eine „Heiligung“ des Schauens verbunden ist, das sich der Verschattung der Begriffe nicht widersetzt, sondern sie in die phänomenologische Reduktion mit einbezieht. Husserl ignoriert jedoch seinen eigenen Anspruch, wenn er behauptet, dass die verschattete Seite des Begriffs nur sedimentierten Sinn enthielte, der wieder reaktivierbar sei.⁴¹⁰ Als ob vorgestellt werden könnte, was in der operativen Handhabe von Begriffen niemals vorstellbar und in der thematischen nicht wiederholbar ist. Husserl tritt damit in die Fußstapfen von Agnons Schreiber, der seinen Blick nicht offen hielt für die reichhaltigen Lesarten der Schrift, sondern ihn sich mit einer Lesart verstellte. Mit einer Lesart, die ihm Eindeutigkeit vorspiegelte, während es in seinem Haus alles andere als „eindeutig“ heilig zuing. Auch Moses musste für den Schein der Eindeutigkeit teuer bezahlen.⁴¹¹ Hatte er doch die Gelegenheit einer Heiligung des NAMENS verpasst und war dafür mit dem Verbot bestraft worden, das Gelobte Land zu betreten. Was genau hatte sich zugetragen? Den Hebräern waren die Wasservorräte ausgegangen, worüber sie sich bei Moses und Aharon beschwerten. Daraufhin hatte Gott den Propheten angewiesen, sich mit seinem Bruder vor einen Felsen zu stellen, diesen anzusprechen, um ihn zum Sprudeln zu bringen. Moses jedoch beschimpfte

⁴¹⁰ Durch das Schreiben vollziehe sich „eine Verwandlung des ursprünglichen Seinsmodus des Sinngebildes, in der geometrischen Sphäre der Evidenz des zur Aussprache kommenden geometrischen Gebildes. Es sedimentiert sich / sozusagen. Aber der Lesende kann es wieder evident werden lassen, die Evidenz reaktivieren.“

⁴¹¹ 4 Mos 20, 12.

das Volk und schwieg sich dem Stein gegenüber aus. Schließlich nahm er seinen Stab und hieb auf den Felsen ein, worauf dieser auch ohne angesprochen worden zu sein, Wasser freiströmte. Raschi erklärt, dass die Strafe eine Folge des Schweigens war, da er den Felsen in Gottes Namen hätte ansprechen müssen, er mit seiner rüden Haltung jedoch die Gelegenheit verpasst habe, dem Volk zu demonstrieren, dass das bloße Wort Wunder wirken könne.⁴¹² Rabbeinu Chananel meint dagegen, dass Moses den Eindruck erweckte habe, als ob er und Aharon das Wunder erwirkt hätten, die Strafe also eine Folge der Anmaßung gewesen sei, Gott aus dem Spiel zu lassen.⁴¹³ Rabbeinu Bachja schließlich erinnert daran, dass es sich bei dem Felsen um ein in der Thora mehrfach zu beobachtendes Phänomen handle. Ein und derselbe Gegenstand tauche unter mehreren, hier vier verschiedenen Namen auf. Drei der Bezeichnungen für „Felsen“ verwiesen auf Ereignisse, bei denen Gott sich offenbarte. Die vierte, *Sala*, um die es sich hier drehe, sei die einzige, die kein unmittelbares Zeugnis der Offenbarung ablege. Deshalb sei Moses aufgefordert worden, „zu sprechen“, um durch die Sprache das Heilige an dem Vorfall zu demonstrieren.⁴¹⁴

Interessant ist hier vor allem, dass der Gesteinsblock verschiedene Gesichter hat, weil die Thora berichtet, dass Moses und Aharon die Gemeinde „zum Angesicht des Felsens“⁴¹⁵ riefen. Das hebräische Wort für Gesicht (*Panim*) existiert jedoch nur im Plural. Wer zum Schauen aufgerufen wird, nähert sich demnach schon etymologisch einem phänomenologischen Schauen, weil er das betreffende Objekt seinem jeweiligen Erscheinen nach zu

⁴¹² Raschi zu 4 Mos 20, 11.

⁴¹³ R. Chananel zu 4 Mos 20, 10.

⁴¹⁴ R. Bachja zu 4 Mos 20, 8.

⁴¹⁵ 4 Mos 20, 10 (*El Pnei HaSala*).

beurteilen hat. „Redet vor ihren Augen!“ Das Volk soll sehen, soll Zeuge eines phänomenologischen Anschauungsunterrichts werden, damit der Stein „*sein(e)* Wasser“, seinen fließenden und verschwommenen Inhalt freigibt. Auch das hebräische Wort für „Wasser“ (*Majm*) gibt es nur im Plural. Dementsprechend hat der Felsen sowohl innen wie außen, als Wort und als Gegenstand, eine unbestimmte Anzahl an Aussagen und Schlussfolgerungen zu bieten⁴¹⁶, die Moses und Aharon als Phänomenologen ihren Schülern allerdings vorenthielten, weil sie sich weigerten, den Stein in seinem jeweiligen Horizont anzugehen. Stattdessen Unduldsamkeit und ein Gewaltakt, der keinen Raum für offene Sichtweisen lässt, keinen Raum für Pioniergeist und Forschungsinteresse. So gesehen wäre Moses für sein *autoritäres* und *perspektivisch* unbedingtes Verhalten bestraft worden.

„Wen Gott liebt, den züchtigt er“ tönt der Himmel.⁴¹⁷ Dieser Satz aus den Sprüchen, den Husserl als Motto wählte, begleitet auch die Arbeit des Großen und des Kleinen Schreibers. „Wen Gott liebt, den züchtigt er“, schreibt Agnon seinen Helden ins Stammbuch. „Wen Gott liebt, den züchtigt er“ ist die Lektion der Heiligen Schrift an die Adresse ihres Propheten.⁴¹⁸ Moses und Raphael leiden beide an den Folgen ihrer verstellten Perspektive, die so drückend ausfielen, weil ein jüdischer Schreiber vor-bildlich und anschaulich zu arbeiten hat. Vor dem Begreifen kommt das Schauen. Der Begriff ist ihr Grab, das Begreifen der Fluch des Schauens: „und (Moses) schlug den Felsen

⁴¹⁶ Umso mehr als Wasser oft als Synonym für „die Lehre“ (der Thora) fungiert, man also auch sagen könnte, dass Israel „belehrt“ werden wollte, d.h. mit dem noch unbehauenen Stein (des zwar vorhandenen, aber noch nicht offenbarten Gesetzes) phänomenologisches Sehen geübt werden sollte.

⁴¹⁷ *Mischlei* 3, 12.

⁴¹⁸ *Berachot* 5a.

mit seinem Stabe.“⁴¹⁹ Das hebräische Wort für „schlagen“ (aus der Wurzel *Nun-caf-hei*) bedeutet auch „abblenden“, „verdunkeln“, „unbrauchbar machen“ und „ausschalten“. Moses berührt den Felsen nicht nur, sondern drischt auf ihn ein, um ihn sich gefügig zu machen und den ein-gebildeten Inhalt auszupressen, ihn als das Eigentliche und Eindeutige seiner Bedeutungsmasse vorzuspiegeln. Sein begriffliches Abenteuer „verdunkelt“ ihm so gesehen die Urteilskraft und „blendet“ das Anschauungsvermögen. Sich einen Begriff von der Anschauung zu machen, sich auf *einen* Blickwinkel festzulegen, gehört zu den Kardinalsünden des Schreibens. Husserl büßt sie wie sein biblisches Vorbild mit Raumverlust. Das „Gelobte Land“ der transzendentalen Subjektivität bleibt unerschlossen, die Kultivierung des phänomenologischen Experimentierfeldes, diese „nie geschaute, nie betretene Dimension“ dem Entdecker versagt. Zwar sieht der Sterbende die Weiten des philosophischen Paradiesgartens „ausgebreitet vor sich“, doch ist der Überblick nur dem vorbehalten, dem nichts als der Blick geblieben ist, der ihn sich mit einem Verlust an Bodenständigkeit erkaufte. Die Höhe ist kein Ort zum Wohnen sagt Husserl.⁴²⁰ Moses darf sehen, weil ihm das Land verschlossen ist. Husserl sieht vor sich, was er selbst nicht bestellen darf. Die Eindeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks bliebe so gesehen selbst im messianischen Zeitalter unerwünscht, die Reduktion der Sprache auf ihren Zustand vor dem Turmbau zu Babel ein Sakrileg, weil nur das Leiden am Wort der phänomenologischen Vielfalt, dem Mehrwert jeder Sache gerecht wird.

⁴¹⁹ 4 Mos 20, 11.

⁴²⁰ Husserl an seinen Lehrer Franz Brentano am 11./15.10.1904, in *Briefwechsel*, a.a.O., Bd. I, S. 20f.

8. (Ein-)Blick und Maulwurfsperspektive

Zu den bekannten Bildern Chagalls zählen die Wandgemälde für das „Jüdische Theater“ Moskaus, Bühnenwerke im Rahmen der jiddischen Produktionen des jüdischen Kammerstaatstheaters.⁴²¹ „Die Literatur“⁴²² ist eines von vier 1920 gemalten Panneaus, auf denen die Kunst vor dem Hintergrund einer chassidischen Hochzeit personifiziert wird. Das Bild zeigt einen Thoraschreiber konzentriert und gemessen bei seiner Arbeit. Gespitzte Feder, offenes Tintenfass, typische Schreibhaltung: mit gebeugtem Kopf, gesenkten Augen, die Feder zögerlich übers Pergament gehalten, scheint er über der geöffneten Rolle auf Einfälle zu warten. Zwei Worte sind bereits festgehalten. Kein Zitat aus der Thora, sondern märchenhafter Anfang eines jiddischen Textes: *Amol is* – „es war einmal“, die Buchstaben wie üblich in hebräischer Schrift. So wird der jüdische Betrachter nachgerade mit der Nase drauf gestoßen: die (jüdische?) Literatur hat ihre Anfänge und direkten Bezüge zur Heiligen Schrift. Der Schreiber erscheint ganz in Weiß, Haut und Kleider reinlich leuchtend, halb schwebend, halb stehend, mit nahtlos ans Pergament geschobenem, leicht angewinkeltem linken Bein, indes er gleichzeitig auf seinem rechten Bein sitzt. Während das einzig sichtbare Tischbein des Möbels, das die Rolle bedient, fest auf dem Boden steht, präsentiert sich der Schreiber weniger grundlastig. Nur durch die Berührung der Thora bzw. des Tisches, an den er seinen Oberschenkel der Länge nach presst, hat er Bodenhaftung. Ansonsten vom Boden und Hintergrund leicht abgesetzt wirkt er schwerelos. Erdverbunden und doch abgehoben, Luftmensch und Handwerker zugleich.

⁴²¹ Die im folgenden angesprochenen Arbeiten gelangten 1950 in den Besitz der Tretjakow-Galerie in Moskau.

⁴²² Auch als Studie mit Bleistift und Aquarell auf kariertem Papier von 1920 im Centre Pompidou, Paris.

Der Schreiber scheint die zwischen Himmel und Erde residierenden Gegensätze einträchtig zu verkörpern. Thoraschreiber und „erste(r) Dichterträumer“ wie Chagall selber sagt.⁴²³ Der Hintergrund in Mitternachtsblau, der Teppich ein paar Blautöne heller, die Schriftrolle in kräftigem Gelb. Nach der Verbindung zwischen den Farben und der vorgeschriebener Arbeitsethik muss man nicht lange suchen. Ausrichtung an Reinheit und Heiligkeit im bereits genannten Sinn und Ausrichtung an der leuchtenden Vorbildhaftigkeit der Thora, die sich in die profane Literatur überträgt. Der erste Buchstabe des begonnenen Textes, das *Alef* von „Amol“ der in sattem Gelb gehaltenen Rolle ist zusätzlich illuminiert. Alef, der erste Buchstabe des hebräischen *Alfa-beths*, Metapher für „Anfang“, „Kraft“, „Leben“ und „Gott“. Die Farbe Gelb als Farbe der Juden, nicht in der fahlen und „fleckigen“ Variante ihrer Feinde, sondern im positiven Sinne aus der Kleidung der Priester und den sakralen Geräten des Tempels abgeleitet, für die viel Gold verwendet wurde.⁴²⁴ Die Farbe Blau symbolisiert göttliche Präsenz, wie etwa Teile der Bundeslade und des Allerheiligsten im Tempel⁴²⁵ oder Gewänder des Hohenpriesters.⁴²⁶ Als Farbe des Wassers wird sie jedoch auch mit der Thora assoziiert⁴²⁷, welche die Juden geistig und spirituell „ernährt“. Blau wurde auf dieser Grundlage mystisch aufgeladen und dient bis heute an manchen Hauseingängen und Portalen zur Abwehr böser Geister.⁴²⁸ So gesehen kennzeichnet Chagall auch farblich die Anbindung des jüdischen, hier

⁴²³ Marc Chagall, *Mein Leben*, Stuttgart, Gerd Hatje-Verlag, 1959, S. 162.

⁴²⁴ Zur Farbsymbolik siehe Roland Gradwohl, *Die Farben im alten Testament*, Berlin, Toepelmann, 1963 und Rosemarie Schuder u. Rudolf Hirsch, *Der gelbe Fleck: Wurzeln und Wirkungen des Judenhasses in der deutschen Geschichte*, Berlin, Rütten & Loening, 1987.

⁴²⁵ Wie schon die Vorhänge im Stiftszelt, Abgeleitet aus 2 Mos 25, 1-9.

⁴²⁶ 2 Mos 28, 5.

⁴²⁷ *Baba Kama* 82a (i. Verb. m. *Jeschajahu* 60, 1).

⁴²⁸ Eindrucksvollstes Beispiel ist die Altstadt von Zefat, in der sich zwischen gelben Mauern ungezählte blaugetünchte Eingänge und Türen befinden.

weltlichen Schreibers an seine kulturellen Wurzeln, an seinen geistigen und künstlerischen „Horizont“.

Die Perspektive des jüdischen Künstlers wurde Chagall zum Programm. Sie stand eingebunden in die ästhetische Programmatik einer ganzen Generation jüdischer Intellektuellen Ende des 19. Jahrhunderts, die vor allem in Russland unter dem Einfluss der Ideen von Wladimir Stasow⁴²⁹ die Devise des Dienstes am jüdischen Volk ausgaben. Danach war der „jüdische Künstler“ weniger eine Berufsbezeichnung als „eine Art nationaler «modus vivendi». Schmarjag Garelik präzisierte diesen Gedanken wie folgt: „Die Kunst ist nicht vom Leben getrennt, die Kunst ist das Leben selbst.“⁴³⁰ Für Garelik wie für viele seiner Kollegen bedeutet „jüdische Kunst“ bis heute im wesentlichen „Überlebenskunst“, das heißt der Beitrag jedes einzelnen Juden zur Rettung und Wahrung des geistigen Erbes aller Juden. Der jüdische Künstler ist demzufolge kein Besonderer unter Vielen, sondern ein Gewöhnlicher unter Besonderen. Alle Juden sind Künstler. Ob sie malen, schreiben, zählen, beten, einer geregelten Arbeit nachgehen oder nicht. Alle sind Hauptdarsteller im größten und längsten Drama der

⁴²⁹ (1824-1906). Einflussreicher russischer Kunstkritiker und Publizist (u.a. erster Biograph Mussorgskys), der als Anwalt für eine nationale russische Kunst auftrat. Stasow, der selbst kein Jude war, ihre Kunst jedoch bewunderte, meinte, dass zu einem jüdischen Künstler „nationaler Geist“ gehöre (Keine Kunst ohne nationalen Rahmen). So gab er etwa dem damals 15jährigen Dichter und späteren Shakespeare-Übersetzer Samuil Yakovlevich Marshak (1887-1964), der ihn zuvor mit seinen Proben tief beeindruckt hatte, den Rat: „Was ich Ihnen am allermeisten wünsche, ebenso fürchte und gleichzeitig hoffe: « verraten Sie nie Ihren Glauben, aus welchen Gründen auch immer!«.“ Quelle: Matvei Geizer, „Allmost unknown Marshak“, in *Jewish Observer* (Zeitung der Jüdischen Konföderation der Ukraine), Ausgabe 24/43, Dez. 2002 (Übers. d. Verf.). Stasow beeinflusste die jüdisch-russische Künstlergeneration des ausgehenden 20. Jahrhunderts nachhaltig. Siehe Ziva Amishai-Maisels, *Chagall and the Jewish Revival*, in Ruth Apter-Gabriel Tradition and revolution : the Jewish renaissance in Russian avant-guard art, 1912-1928, Jerusalem, Druck des Israel Museums, 1987.

⁴³⁰ Schmarjag Garelik, „Kunst und nationale Wiedergeburt“, in Jiddischer Almanach, Kiew, S. 82 (Jiddisch).

Menschheitsgeschichte. „Wenn ich nicht Jude wäre“, schreibt Chagall 1922, „wäre ich kein Künstler oder ein ganz anderer.“⁴³¹ Diese Worte sind kein Zeugnis von Überheblichkeit, sondern spiegeln diesen Jahrtausende alten „modus vivendi“, das Leben im Bannkreis der Thora als Kunst und den künstlerischen Akt als persönliche Antwort auf die dem Kollektiv gestellte Aufgabe zu begreifen. „Ja, ich bin stolz auf mein Judesein“, schleudert Jossel Rakover seinem Schöpfer entgegen.⁴³² „Denn Jude zu sein ist eine Kunst. Jude zu sein ist schwer. Es ist keine Kunst, Engländer zu sein, ein Amerikaner oder ein Franzose.“ Jossel Rakover rechtfertigt im Angesicht des Todes den alten Spruch „No picnic being a Jew.“ „Angeboren“ und „eingefleischt“ sei das, denn „zum Juden wird man wie zum Künstler geboren.“⁴³³ So wurde auch das erste von der Thora anbefohlene Kunstwerk erstellt: die Bundeslade.⁴³⁴ Sie war das Gemeinschafts- und Gesamtkunstwerk aller Juden.⁴³⁵ Mit zwei Ausnahmen: Betzalel und Oholiav. Die beiden jugendlichen Meister avancierten zu öffentlich bestellten Auftragskünstlern, die das Werk der anderen Künstler leiteten und überwachten, gerade weil sie den Job ursprünglich nicht wollten. Sie waren die einzigen, die kein persönliches Interesse in den Bau einbrachten. Deshalb schienen sie den anderen für die Leitung prädestiniert. Weil das Kunstwerk allen zu dienen

⁴³¹ Marc Chagall, *Bletlach* (Blättchen) in *Schtrom*, Petrograd 1922, I, S. 45-46 (jiddisch). Ebenso in einem Brief an die Redaktion der Zeitschrift *Jiddische Kultur* (zit. n. Grigori Kasowski, *Chagall und das jüdische Kunstprogramm* in Cristoph Vitali (Hrsg.), *Marc Chagall. Die russischen Jahre 1906-1922*, Frankfurt a. M., Schirn Kunsthalle, 1991, S. 58.) Als man ihn fragt, ob er nicht ein französischer Künstler sei, antwortet er: „In schlaflosen Nächten denke ich manchmal, dass ich doch vielleicht einige Bilder geschaffen habe, die mir das Recht geben, mich als <jüdischen Künstler> zu bezeichnen. Wie auch immer – ich werde immer Jude sein... Ich habe, glaube ich, nicht nur einmal gesagt und sogar irgendwo geschrieben, dass ich, wenn ich nicht Jude wäre, auch kein Künstler wäre.“

⁴³² Zvi Kolitz, *Jossel Rakovers Wendung zu Gott*, Berlin, Volk u. Welt, 1997, S. 35.

⁴³³ Zvi Kolitz, *Jossel Rakovers Wendung zu Gott*, a.a.O., S. 37.

⁴³⁴ 2 Mos 35, 10. Im Gegensatz zum Bau des „Goldenen Kalbes“, an dem nur Teile des Volkes mitwirkten.

⁴³⁵ 2 Mos 35, 21-29.

hatte, mussten die für die Gestaltung verantwortlichen Chefdesigner und Architekten von allen geschätzt sein. Dieser Passus reflektiert das bis heute im Thorajudentum gültige Prinzip. Man braucht nicht besonders begabt sein, um künstlerisch tätig zu werden. Wer jedoch eine herausragende Stellung einnehmen soll, muss nicht nur an den Leitlinien der Schrift orientiert, sondern öffentlich „berufen“ und legitimiert sein. Das Kunstwerk muss von der Mehrheit gewollt sein und soll ihr nutzen. Anders gesagt: nicht das Schreiben ist schwierig, sondern das Schreiben nach den Vorgaben der Thora, das ein Bewusstsein verlangt, im Namen der Heiligen Schrift für alle Juden zu schreiben. Die Thora belässt es jedoch nicht nur bei der Erwähnung des notwendigen Motivs, sondern referiert auch über den künstlerischen Blick des jüngsten Künstlers. „Im Schatten Gottes“ machte sich der dreizehnjährige Betzalel ans Werk.⁴³⁶ Nicht aus eigener Sehkraft, sondern durch das Zuspälschauen einer Vision.⁴³⁷ Einblickgewährung in die Blaupausen der himmlischen Konstruktionspläne, die ihm *ein* exaktes Bild aller Objekte übermittelten: das „im Schatten Gottes“ vorgegebene. Dieses Bild muss allerdings „verdient“ werden, und zwar durch die Auswahl der Perspektive, die zu ihm führen soll. 32 verschiedene Möglichkeiten nennt die Kabbala. Gemeinsam ist ihnen vor allem, dass es verschlungene und „enge Pfade“ sind, durch die das (innere) Auge führt. Die Fern- und Weitsicht, das Begehen überschaubarer „breiter Wege“ wird explizit verneint.⁴³⁸ Um *Einblick* in die göttliche Sicht der Dinge zu erhalten, bedarf es daher der Maulwurfsperspektive. Der Künstler muss

⁴³⁶ *Brachot* 55a. Von *Zel* (Schatten).

⁴³⁷ *Schir HaSchirim Rabba* 2.

⁴³⁸ Rabbeinu Bachja verweist in diesem Zusammenhang auf den Satz des Propheten *Jirmejahu* (6, 16): „So hatte ER gesprochen: An die Wege tretet und seht euch um und fragt nach den Pfaden der Vorzeit: Wo ist hier der Weg zum Guten?“ (Übersetzung Buber, Rosenzweig, a.a.O.) Diese Unterscheidung im Hebräischen zwischen Weg und Pfad reflektiert das *Sefer Hajetzira* in seiner Erwähnung der 32 begrenzten Möglichkeiten, *Einblick* in die göttliche Sicht der Dinge zu nehmen.

sich, dem Beispiel Betzalels folgend, durch die Nacht- und Schattenseiten der Dinge durchquälen, immer im Bewusstsein, hinter jeder Ecke stolpern und von vorne beginnen zu müssen.

9. Mondlicht und Erdschwere

Chagall reflektiert, wie viele seiner dem Thorajudentum entrückten Kollegen, auch aus dem Abstand den Kern dieser Lehre, greift auf das *Schriftbild* der Thora zurück, um moderne Kunst zu transportieren. Betzalel, heißt es im Talmud, war nicht nur bildender Künstler, sondern auch ein zaubernder Schriftsetzer und gefürchteter Buchstabenakrobat, der es seinem Schöpfer nachzutun wusste, wo es darum ging, mithilfe der Lettern den Planungen Leben einzuhauchen und die Buchstaben des Tetragramms so zu stellen, dass sie die Vorgänge der Schöpfungsgeschichte wieder zum Tanzen brachten.⁴³⁹ Er war ein Meister in der farbenfrohen Gestaltung des Wüstenalltags. Chagall war ihm ein treuer Schüler, den die Rückbesinnung auf die künstlerische Tradition seines Volkes zur Entdeckung des Alltags führte. Genauer: zur Entdeckung des Visionären an ihm. Begeisterung für das Dörfliche, Gewöhnliche, scheinbar Banale, Bescheidene und Unscheinbare. Der Alltag als „sakrale Zone für die Befolgung des Gebots der Mitzwa.“⁴⁴⁰, seine Aufwertung durch die rituelle Selbstverwirklichung, mit deren Hilfe Subjekt und Objekt zum Besonderen aufsteigen. Seine Frage lautet immer: wo liegt das Ungewöhnliche im Gewöhnlichen, das Unbekannte im Bekannten, das Heilige im Unheiligen. Wie schule ich meinen Blick, um *Einblick* in die

⁴³⁹ Siehe Rabbeinu Bachja zu 2 Mos 37, 1.

⁴⁴⁰ Grigori Kasowski, *Chagall und das jüdische Kunstprogramm*, a.a.O., S. 54.

Dimensionen des *Pardes* zu erhalten, um immer wieder *einen* Blick, jeden Blick als unverwechselbaren, nicht reproduzierbaren zu begreifen? Chagall malt auf dem Boden, nicht auf der Stafette und stellt seine Werke mit Vorliebe auf den Kopf. An den Debatten über jüdische Kunst beteiligt er sich, doch das Theoretisieren lehnt er ab:

„Gegen Morgen, als es am Pariser Himmel hell wurde, musste ich über die fruchtlosen Gedanken meiner Nachbarn zu dem Schicksal der jüdischen Kunst lachen: <Schwätzt nur – ich aber werde arbeiten.>.“⁴⁴¹

Am Objekt bleiben, Kontakt halten, Visionen im Makrobereich. Selbst den schwebenden Figuren haftet Erdschwere an. Immer gibt es eine Hand, die nach unten zieht⁴⁴² oder einen Stock der nach unten weist⁴⁴³ oder ein Bein, das abwärts zeigt.⁴⁴⁴ Selbst die Engel sitzen lieber auf Dächern⁴⁴⁵ oder spazieren durch Gassen und Zimmer als dass sie fliegen.⁴⁴⁶ Und wo der Kopf vom Körper getrennt erscheint, dort schwebt er geteilt und schielt auf seine andere, dem Rumpf verbliebene Hälfte.⁴⁴⁷ Viele dieser Bilder transportieren Seherfahrungen und Ansprüche ans Auge, die Agnon und Husserl für ihren Bereich nicht anders formulierten. Fließendes Horizontbewusstsein, phänomenologischer Arbeitsblick, gravimetrische Perspektive. Bevorzugtes Arbeitsfeld: künstlerische Aufnahmen im Nahbereich. Bevorzugte

⁴⁴¹ Marc Chagall, „Bletlach“, a.a.O., S. 44-45.

⁴⁴² Wie etwa in *Der Spaziergang*, 1917-1918, Russisches Museum, St. Petersburg.

⁴⁴³ Siehe die Bilder-Serie *Über Witebsk*, 1914, Tretjakow-Galerie, Moskau, 1915-1920, Museum of Modern Art, New-York u. 1921/1922, Privatsammlung (Ausstellung Schirn Kunsthalle Frankfurt v. 16.6. – 8.9.1991).

⁴⁴⁴ *Über der Stadt*, 1914-1918, Tretjakow-Galerie, Moskau.

⁴⁴⁵ *Die Hochzeit*, 1918, Tretjakow-Galerie, Moskau.

⁴⁴⁶ *Die Erscheinung. Selbstporträt mit Muse*, 1917-1918, Sammlung Sinaida Gordejewa, St. Petersburg.

⁴⁴⁷ *Irgendwo, außerhalb der Welt*, 1919, Museum of Modern Art, Gunma.

Blickrichtung: ostwärts, zyklisch wandernd. Besondere Eigenschaften: gesteigertes Sehvermögen bei schwachem Licht. Die jüdische Sicht der Dinge gründet auf einer im wahrsten Sinne des Wortes verwüsteten Optik: das Volk war vierzig Jahre auf sandige Umwege geführt worden, um „anders“ sehen zu können. Vierzig Jahre nächtliche Kreisläufe, um Blindheit und Blendung aus dem ägyptischen Exil zu überwinden, um die Augen nicht mehr als „Wunden“⁴⁴⁸ zu begreifen, sondern als „Quellen“⁴⁴⁹ für menschlichen Tiefgang und als „Fenster“ göttlicher Offenbarung, für das „Licht“ der Thora.⁴⁵⁰ Das in den Buchstaben der Schrift verborgene urzeitliche Licht galt es zu finden. Um das Volk darauf vorzubereiten, musste seine bisherige, am Tageslicht geschulte Seherfahrung gebrochen, mussten die das Auge gefangennehmenden und schädigenden Faktoren des Lichts gebannt werden. Die neuen Wüstenbewohner lernten Schatten- und Rückenansichten lesen, im Dunkeln forschen, entwickelten sich zu einer dämmerungs- und nachtaktiven Gemeinschaft, die ihren Alltag fortan nach dem Mond ausrichtete. Juden sind Nachtmenschen (man erinnere sich: der jüdische „Tag“ beginnt nach Anbruch der Dunkelheit und der Kalender geht nach dem Mond). Wie der Mond sich ständig erneuert, hat sich die Sicht von den Dingen zu erneuern. Aufschlussreichstes Beispiel ist die in der Thora verordnete Neumondweihe⁴⁵¹, der das Gebot der Mondbeobachtung vorausgeht. Zur Verkündung des neuen Monats wurde ein aufwendiges und kompliziertes System der Befragung von Zeugen eingerichtet. Der zuständige Gerichtshof interessierte sich dabei weniger für den Himmelskörper, dessen jeweilige

⁴⁴⁸ Maurice Blanchot, *Der Wahnsinn des Tages*, Köln, Bittner, 1986, S. 15 f. u. S. 25.

⁴⁴⁹ Das hebräische Wort für Auge – *Ayin* bedeutet auch „Quelle“. S.R. Hirsch erklärt: „Quell ist dasjenige, wodurch das Verborgene ans Licht tritt. (...) Jedoch nicht so, als ob durch das Auge der Geist des Menschen sich ausspräche; vielmehr umgekehrt, das Auge ist der Quell, wodurch die Außenwelt in den Geist des Menschen einströmt.“ (zu 1 Mos 3, 6).

⁴⁵⁰ *Midrasch HaNeelam, Ruth*.

⁴⁵¹ 2 Mos 12, 2.

Stellung schon damals genauestens berechnet war, als für die Sichtweise der Menschen, die behauptet hatten, ihn aufgestöbert zu haben. Den ganzen Tag wurden die ankommenden Zeugen verhört, ihre Aussagen aufs peinlichste überprüft, mit anderen Worten, „ihre Sichtweise auf die Probe gestellt.“⁴⁵² Ort und Umstände, Zeit und Leumund und die Beobachtungsgabe waren gefragt, aber auch die Lichtverhältnisse fielen ins Gewicht. Gab es Konflikte zwischen den Angaben der Zeugen und den offiziellen Berechnungen entschied das Gericht, notfalls gegen den himmlischen Stand der Dinge. Allein was die Augen sahen oder sehen wollten war entscheidend.⁴⁵³ Anders gesagt: nach jüdischer Tradition untersteht jede objektive Vorgabe dem Blickwinkel des Menschen. Damit bleibt auch die Optik als solche stets in die Schwerkraft individueller Auffassungsgabe eingebunden.

Von dieser „Erdenschwere“, Husserl nennt sie in seinen Raumflugreflexionen von 1934⁴⁵⁴ „transzendentaler Boden“ seiner Seins-erfahrung, kann sich der Mensch nicht befreien, wie technologisch aufgerüstet er auch sein mag und wie weit er sich von seinen Anfängen, insbesondere von der Erde einst entfernt haben wird. Gegen diese Erdenschwere des menschlichen Blicks nützt alle Macht des Himmels nicht. Auch wenn er dem Menschen „die Augen verhängt“⁴⁵⁵, kann sich dieser wieder Sicht verschaffen wie etwa in Agnons Erzählung *Das Kopftuch*.⁴⁵⁶ Dort verweigern

⁴⁵² *Rosch HaSchana* 22a u. b; *Sanhedrin* 40a.

⁴⁵³ *Rosch HaSchana* 25a: *Atem, afilu schogegin – atem, afilu mesidin*. Selbst bei versehentlichem, irrtümlichen oder vorsätzlich falschen Berichten über die angestellten Beobachtungen blieb die entsprechende Ausrufung des Neumonds gültig.

⁴⁵⁴ Erst 1940 veröffentlicht in Marvin Farber (Hrsg.), *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass., Harvard university press, 1940.

⁴⁵⁵ S.J. Agnon, *Das Kopftuch*, in ders., *In der Gemeinschaft der Frommen*, Berlin, Schocken, 1933.

⁴⁵⁶ Ebd.

die Bürger eines Städtchens einem gesundheitlich stark angeschlagenen Bettler jede Hilfe. Wo sie ihre Augen gebrauchen, verdunkelt sich ihnen der Blick. Selbst am Schabbat und im Bethaus wird der Tippelbruder schlicht „übersehen“. Dann stolpert jedoch der im Sehen noch unerfahrene⁴⁵⁷ auktoriale Erzähler über den Schnorrer, sieht trotz (oder gerade wegen?) der miserablen Lichtverhältnisse dessen eitrige Wunden, die ihn „wie Augen aus Feuer“⁴⁵⁸ anstarren und verbindet sie anschließend mit dem seidenen, stets reinen, nur zu festlichen Anlässen getragenen Kopftuch der Mutter. Entscheidend ist allerdings, dass sich der Bettler jedes Mal als Phantom entpuppt, wenn der Erzähler Tages- und Sonnenlicht registriert. Hat er soeben noch umstandslos mit dem elenden Menschen kommuniziert, obwohl es ihm „dunkel vor den Augen“⁴⁵⁹ wurde, präsentiert sich ihm im nächsten Augenblick, sobald sich die äußeren Lichtverhältnisse einspielen „ein Haufen von Steinen“, aus dem „die Sonne strahlt.“⁴⁶⁰ Diese jüdische Version vom barmherzigen Samariter hängt allein an den irdischen Sichtverhältnissen und Sehbedingungen. Denn im einen Fall sehen die Menschen, obwohl ihnen der Himmel die Sicht verstellt, im andern Fall sehen sie nicht, obwohl Gott „von seinem Glanz auf die Wunden des Armen leuchten“ lässt.⁴⁶¹

Die Farben und das Licht der Seele hängen auch bei Chagall nicht am Himmel. Zwar ist der Mond auffallend oft mit von der Partie und trägt ganz offensichtlich zu guten Sichtverhältnissen bei, doch leuchtet das Licht der Menschen, die sich begegnen, aus ihrem Innern. Wo es viel Licht gibt, fast

⁴⁵⁷ Er feiert gerade seine Bar-Mitzwa (ist also 13 Jahre alt).

⁴⁵⁸ S.J. Agnon, *Das Kopftuch*, a.a.O., S. 54.

⁴⁵⁹ Ebd.

⁴⁶⁰ S.J. Agnon, *Das Kopftuch*, a.a.O., S. 55.

⁴⁶¹ S.J. Agnon, *Das Kopftuch*, a.a.O., S. 54.

möchte man sagen, zuviel, wie etwa in dem Bild *Ich und das Dorf*⁴⁶² scheinen die Figuren im Dunkeln zu tappeln, unfähig, mit einander zu kommunizieren, breitet sich die ganze Hilflosigkeit ihres „erhellten“ Daseins aus.⁴⁶³ Wo Menschen vertrauten Umgang pflegen, macht sich dagegen Lichtglanz auf ihren Wangen⁴⁶⁴, Nasen und anderen Gesichtsteilen⁴⁶⁵ oder auf dem ganzen Antlitz⁴⁶⁶ breit. Das Mondlicht erscheint in diesen Kompositionen eher als himmlische Zugabe, gewissermaßen als Anerkennung für den gelungenen Versuch, das Ich aus eigener Kraft „ans Licht“ befördert zu haben. Im Judentum wird der Himmel nicht auf die Erde bemüht, schon gar nicht, um sie glanzvoller erscheinen zu lassen, sondern der Mensch wird angehalten, sich emporzuarbeiten, sich und sein Leben durch mühseliges Warten des hochanfälligen ethisch-moralischen Getriebes seiner Persönlichkeit zu „heiligen“. In diesem Sinne stellen auch die Künstler im Judentum keine besondere Klasse, wurde ihnen nie ein Olymp gebaut, überschwemmte man sie nicht mit den Laudationes, die ihre goyischen Kollegen zu Göttern machten. Der Schreiber ist Handwerker Punktum. Was er auch schreiben mag, wie viele Leser ihm zulaufen mögen und welchen offiziellen Zuspruch er je erfahren wird, er bleibt der mehr oder weniger gewissenhafte, am Abstand zur sinaitischen Urschrift gemessene Ideenumbrecher und Buchstabenschammes -

⁴⁶² 1923/26, Philadelphia Museum of Art.

⁴⁶³ Man beachte das weiß angestrahlte Pärchen. Mann und Frau stehen zwar dicht beieinander, sehen sich jedoch nicht. Der Mann hat das Gesicht abgewandt, die Frau steht auf dem Kopf und blickt gedankenverloren auf ihre Füße.

⁴⁶⁴ *Unterm Apfelbaum*,

⁴⁶⁵ *Die Liebenden in Grün*, 1914-1915, Sammlung D.G. Efros, Moskau.

⁴⁶⁶ *Liebende im Mondlicht*. Obwohl sich das Mondlicht hier frei entfalten kann, sind die Gesichter der Liebenden so gehalten, dass der Mond nicht die Lichtquelle sein kann, weil er hinter ihnen scheint. Der Betrachter hat jedoch den Eindruck, als ob die Gesichter angestrahlt würden. Siehe auch *Liebende im Flieder*, 1930, Richard S. Zeisler Collection, New York. Hier wirkt der ganze Körper der Frau angestrahlt, obwohl sich der Mond und sein Spiegelbild hinter dem Baum befinden.

ein Dienstnehmer des größten jüdischen Betriebes aller Zeiten: der Thora-Text GmbH & Co KG.

10. Die Welt unterm Dichterblick

– zur Frage sinaitischer Tradition bei Thomas Bernhard
und Elfriede Jelinek –

„Wenn Österreichs Literaten zum systematisch-grundsätzlichen Schimpfen ansetzen“, ärgerte sich die *Neue Zürcher Zeitung*, „verlieren sie gern jedes Mass. Die Tirade ist ihre beliebteste rhetorische Figur.“⁴⁶⁷ Gemeint waren die Produktionen der meist genannten, in einem Atemzug als Kultfiguren, Zwillingsschreckgespenster und Nestbeschmutzer aus Leidenschaft umhätschelten „negativen Staatsdichter“⁴⁶⁸ Österreichs: Thomas Bernhard und Elfriede Jelinek. Die schriftstellernden „Wutableiter“, wie Elfriede Gerstl sie nennt⁴⁶⁹, werden im Ausland, von Peter Handke abgesehen, oft als die einzigen maßgeblichen Stimmen des zeitgenössischen Literaturbetriebs der Alpenrepublik gehandelt und auch sonst, inhaltlich, stilistisch und kunstästhetisch gerne miteinander verglichen.⁴⁷⁰ Die Liste schriftstellernder

⁴⁶⁷ Barbara Villiger Heilig, *Das kleine Welttheater*, in *NZZ* v. 26.7.2001.

⁴⁶⁸ Walter Grond, *Vom neuen Erzählen. Gipfelstürmer und Flachlandgeher*, Innsbruck, Verlag Haymon, 2001, S.

⁴⁶⁹ Elfriede Gerstl, Elfriede Jelinek, Kurzporträt der Autorin und Teil der vom Standard herausgegebenen Serie *Literaturlandschaft Österreich*, abrufbar übers Internet: <http://polyglot.lss.wisc.edu/german/austria/jelinek.html> (Stand: 16.2.2004).

⁴⁷⁰ Bernhard und Jelinek als „Lieblingsmonster der Wiener Szene“ (*SZ* v. 2.1.2004, hier als Bezugspersonen für den Extremdramatiker Werner Schwab) stellen sozusagen die Messlatte für alle, die sich im Spannungsfeld von Österreichbeschimpfung und Nekrophilie ansiedeln. Bernhard gilt dabei meistens als der Urheber und Anstifter: „Nicht auszuhalten: Thomas Bernhard hat es vorgemacht, Elfriede Jelinek macht es nach“, in *Frankfurter Neue*

Verwandtschaft ist lang: von der stilistischen Dauererregung beim Polemisieren über das hohepriesterliche Gehabe, ihren Übertreibungswahn und die Vergegenwärtigungssucht⁴⁷¹ bis hin zur musikalischen Unterlegung der Sprache.⁴⁷² Heimatschelte, Provinzekel und Naturverachtung werden mittels Wortmaschinen und Sinnungeheuer vermittelt, die sich in ihrer Schlagkraft und dichterischen Perfektion gegenseitig überbieten. Bis auf die thematischen Unterschiede unterstellt man ihnen damit zumindest implizit eine weltanschaulich und kunstästhetisch ähnliche, wenn nicht identische Perspektive. In der *Woche* wurde dies von Sigrid Loeffler unter dem Titel *Die bösen Buben vom Berge* auf den Punkt gebracht.⁴⁷³ Der „Blick nach rückwärts“ sei bei allen Unterschieden charakteristisch für den österreichischen Intellektuellen und gewissermaßen nur der Vorwand für die ewige Nabelschau: „die als kritische Selbstbefragung, sogar Selbstbezweiflung getarnte Selbstverherrlichung.“⁴⁷⁴

Die schamlosen Ausfälle gegen den eigenen Identitätsraum wären so gesehen nur eine dichterische Finte, ein kunstreicher Trick, um die althergebrachte, olympische Optik beizubehalten. Wenn auch unter negativen

Presse v. 4.4.1996. Siehe auch Vorlesungen zum Thema wie etwa „Prosaisches und Moralisches. Intertextuelles Zusammenspiel bei Jelinek und Bernhard“ (Dagmar v. Hoff, Universität Hannover, WS 2001/02). In der Sekundärliteratur über die zeitgenössische österreichische Literatur stehen Handke, Bernhard und Jelinek in dieser Reihenfolge als die Hauptrepräsentanten. Siehe etwa Wolf Scheller, *Jeder Berg für sich*, in *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt (DS)* Nr. 41 v. 9.10.1998.

⁴⁷¹ Genauer gesagt, die Vergegenwärtigung der Vergangenheit durch den „Angriff auf die Gültigkeit der sprachlich vermittelten Symbolbezüge“, wie Benjamin Taubald schreibt; in: ders., *Öffentlicher Diskurs zwischen ‚Vergangenheitsbewältigung‘ und Erinnerungspolitik*, Vortrag auf der Tagung „Austrian Writers Confront The Past 1945-2000“, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2002.

⁴⁷² Manche der Vergleiche, wie hier, zum „musikalischen Sprechen“, zieht die Autorin selbst. Siehe *Theater Heute*, 9/1992, S.3f.

⁴⁷³ v. 22.12.1994.

⁴⁷⁴ Ebd.

Vorzeichen. Sie ändert jedoch nichts daran, dass der Schriftsteller immer noch den gesellschaftspolitischen und moralischen Überblick behält. Die professionelle Sicht als Künstler gegenüber dem „kurzsichtigen Volk“ hat er ohnehin nie aufgeben müssen. Sie wird ihm selbst von jenen kaum streitig gemacht, die sich über die Schlüssellochperspektive dieser austriakischen Dusterlinge aufregen.

11. Blick aufs Judentum

Dass beide Autoren das gleiche Augenmaß haben, soll jedoch bestritten werden. Schon allein aus dem „geosteten Blickwinkel“ Jelineks, ganz bewusst an jüdische Schreibtraditionen anzuknüpfen, wie sie bei „Canetti, Kraus oder Joseph Roth“ beheimatet seien:

„Ich bin wahrscheinlich eh die letzte Dichterin dieser Richtung. Ich komme aus diesem Ostraum, habe diese Ironie, diesen Witz und auch diese Sinnlichkeit.“⁴⁷⁵

Und auf die Frage, ob die Geographie „einen strukturellen Einfluss“ auf ihr Schreiben habe, antwortet sie:

„Nein, ich könnte nur sagen, dass es bei mir eben dieses Östlich-Jüdische ist, also diese Tradition der Sprachkritik oder des Arbeitens an der Sprache, die aus einer Tradition von Karl Kraus oder Doderer oder Wittgenstein oder Horváth herkommt, also das aus diesem Kulturkreis Kommende, was eben doch sehr anders ist als die Literatur der Steirer oder Bernhards und Handkes, die aus

⁴⁷⁵ Im Gespräch mit Georg Biron, in *Die Zeit* v. 28.9.1984.

Westösterreich kommen. Das sind wirklich ganz andere Traditionen, wo auch Provinzialität anders verarbeitet wird.“⁴⁷⁶

Jelinek, Tochter eines tschechischen Juden und Naturwissenschaftlers, der überlebte, weil seine Fachkenntnisse für die Rüstung unentbehrlich waren, ist der Halacha zufolge keine Jüdin und sie definiert sich auch nicht so. Sehr selten nur trifft sie klare Aussagen zur Identität, wie etwa in dem 1997 in Paris mit Crista Mittelsteiner geführten Interview, wo sie sagt, sie sei „nicht deutsch, sondern halb jüdisch, halb slawisch, ein typisch österreichisches Gemisch.“⁴⁷⁷ Die Zugehörigkeit zum Deutschen definiert sie nur über die Sprache. Das Deutsche habe sie über den Vater bezogen, bezeichnenderweise obwohl sie ihn „überhaupt nicht“ gemocht habe. Dieser habe sie jedoch gelehrt, sich durch Sprache zu behaupten:

„Der Glaube an die Macht der Wörter ist ein Kennzeichen der jüdischen Kultur und ich frage mich, ob ich nicht, indem ich dem Beispiel meines Vaters folgte und mich der Sprache bediente, statt, wie meine Mutter es wollte, in der Musik aufzugehen, ob ich ihn nicht dadurch vor ihr schützen wollte und mich gleich mit.“⁴⁷⁸

Jelinek und Bernhard gingen ähnliche Wege. Auch Bernhard orientierte sich auf seine Weise am Judentum. Nicht im Zusammenhang familiärer Bande, sondern in der Identität seiner epischen Subjekte. In

⁴⁷⁶ Ralf B. Korte im Gespräch mit E. Jelinek (Transkription eines von Korte 1990 geführten Tonbandinterviews) in Daniela Bartens, Paul Pechmann (Hrsg.), *Elfriede Jelinek. Die internationale Rezeption* (Dossier: Extra), Graz, Wien, Literaturverlag Droschl, 1997, S. 296f.

⁴⁷⁷ Crista Mittelsteiner, *recherche bi(bli)ographique: Elfriede Jelinek*. Zu lesen auf der Webseite Crista Mittelsteiners, Bureau de dramaturgie „In Extremis“ <http://www.lespetitsruisseaux.com/inex/inex.html> Stand: 4.2.2004.

⁴⁷⁸ Ebd. (Übersetzung d. Verf. aus dem Französischen).

Auslöschung etwa, seinem letzten großen Prosawerk entschließt sich der Privatgelehrte und Schriftsteller Franz Josef Murau das verhasste, mit dem Nationalsozialismus verknüpfte Erbe der Eltern „auszulöschen“, indem er es der Wiener jüdischen Gemeinde vermacht. Der Rabbiner Eisenberg gerät dabei zur identitären Bezugsfigur: „Murau wird zu Eisenberg - das Judentum zum Sprachrohr Muraus.“⁴⁷⁹ Wenngleich jenen zuzustimmen ist, die Bernhards Umgang mit diesem Stoff kritisierten, weil er, ob gewollt oder nicht, den Entlastungseffekt finanzieller „Wiedergutmachungsleistungen“ unterstreiche, so ändert das nichts daran, dass sein Blick auf dieses Thema gebannt war. Das Judentum als Sinnbild für Licht und Widerstand gegen die allgemeine und spezifisch österreichische Verkommenheit. Es sei in diesem Zusammenhang an die Schlüsselszene im Wirtshaus „Zur Klausen“ erinnert. Murau träumt (sic!), dass er Seite an Seite mit Eisenberg, seinem jüdischen „Geistesbruder“ und Maria (Ingeborg Bachmann) gegen den ungehobelten und gewalttätigen Wirt ankämpft, in Bernhards Zeichnung ein typischer Stellvertreter popular-faschistischer Mentalität. Es lohnt sich, die entsprechende Passage vorzuführen, in der die Freunde beschimpft werden:

„Der Wirt hatte sich beim Anblick unserer Bücher und unserer Papiere nicht beruhigen können und auch nachdem er den Tisch gedeckt hatte, hörte er nicht auf mit seinen Drohungen. Solche Leute gehörten eingesperrt, rief er plötzlich aus, sie gehörten hinter Schloss und Riegel, solche Leute wie Sie, sagte er uns, völlig außer Atem, die solche Bücher mit sich herumtragen und solche Papiere und die solche Kleider anhaben und er zeigte auf Marias Aufzug zuerst und dann auf Eisenbergs schwarzen Mantel und über den Bart Eisenbergs sagte er aufgebracht, dass diese Bärte von Leuten getragen werden, die aufgehängt gehörten. Der Wirt *Zur Klausen* steigerte sich in eine fürchterliche Szene

⁴⁷⁹ Gerhard Scheit, *Ausgelöscht am Heldenplatz*, in *Jungle World* v. 30.9.98.

hinein (...) indem er mehrere Male schrie, so ein Gesindel wie Sie (also wie wir) gehöre *ausgerottet*. Mehrere Male schrie er uns das Wort *ausgerottet* ins Gesicht.“⁴⁸⁰

Der wegen einer Lappalie ausgebrochene Streit ufert aus. Die Freunde riskieren, umgebracht zu werden, und so flüchten sie schließlich während eines „Schwächeanfalls“ des Wirts aus dem Haus („als liefen wir um unser Leben“).⁴⁸¹ Der Dreh ist bemerkenswert. Rabbiner und Dichter als Geistes- und Leidensbrüder, die nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch eine Schwäche des Gegners mit dem Leben davonkommen. Die Leitfigur als österreichischer Intellektueller in der Rolle des verfolgten Juden. Muraus Traum karikiert den untauglichen Wunsch einer ganzen Generation von Intellektuellen, auf der Seite der Opfer dem starren Blick des Angelus Novus zu entgehen. Nicht als gute Deutsche oder gute Österreicher, sondern als entnationalisierte, vom Kollektiv abgenabelte und von der Kollektivität entschuldete Einzelgänger. Dabei wurde regelmäßig übersehen, dass wer von *den Juden* spricht – und sei es nur, um ihre Opferrolle zu unterstreichen – ihnen den verhassten Kollektivstatus unterstellt, das heißt ihnen Eigenschaften unterjubelt, die man für sich selbst in Abrede stellt. Diesem Paradox sitzt auch Murau auf, weil er Eisenberg, den gleichaltrigen Studienkollegen („mein innigster Freund“⁴⁸²), zunächst als weisen und klugen Menschen bewundert, der ihn und Maria „das Sehen lehrt“⁴⁸³ und seinen, Muraus Ideen „die richtige

⁴⁸⁰ Thomas Bernhard, *Auslöschung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, S. 226.

⁴⁸¹ Ebd.

⁴⁸² Thomas Bernhard, *Auslöschung*, a.a.O., S. 231.

⁴⁸³ „Die Wiener Zeit mit Eisenberg ist, dachte ich jetzt, nach meiner Flucht aus Wolfsegg (...) die für meine ganze weitere Geistesentwicklung entscheidende, sie ist ganz in die Eisenbergrichtung gegangen, die Welt zu studieren und sie in diesem Studium nach und nach aufzuschlüsseln und aufzulösen.“ (Thomas Bernhard, *Auslöschung*, a.a.O., S. 231). Eisenberg öffnet auch Maria die Augen für Dinge, die sie bis dato nicht sah: „Er (Eisenberg [d.Verf.]) hat Maria die Schönheiten Wiens gezeigt, sie eingeführt in die auch für sie existenzentscheidende Stadt.“ (Thomas Bernhard, *Auslöschung*, a.a.O., S. 232).

Richtung“ gibt⁴⁸⁴, ihn dann aber als Juden vorstellt, ohne dass diese Information substantiell zum Verständnis der Freundschaft beitrüge. Dementsprechend erscheinen die Eigenschaften Eisenbergs plötzlich nicht mehr als charakteristische Züge eines faszinierenden Individuums, sondern als typische Merkmale eines kollektiven Ich. Der Erzähler sucht somit über den Menschen Eisenberg Zugang zu dessen Gruppenidentität, träumt gewissermaßen von der identitären Auferstehung seiner in Auslöschung begriffenen Persönlichkeit. Diese Sichtweise gewinnt noch an Schärfe durch die realen Bezüge der Freunde. Die Zeichnung Ingeborg Bachmanns und des Wiener Oberrabbiners Paul Chaim Eisenberg ist aus dem Leben gegriffen. Die Figuren, wird uns suggeriert, sind somit keine Produkte dichterischer Einbildungskraft, sondern *Vorbilder* aus dem Erfahrungshorizont des Autors. Der Traum wird dadurch im Gegensatz zur total überzeichneten alptraumhaften Wirklichkeit realistisch aufgeladen und Muraus Nähe zum Judentum, seine „Geistesverwandtschaft“ und perspektivische Kongruenz mit der eisenbergischen Weltsicht unterstrichen.

Muraus Traum erhält durch die Anwesenheit Ingeborg Bachmanns alias Maria zusätzliches Gewicht, ganz besonders vor dem Hintergrund des gespannten Verhältnisses, das Bernhard zu Frauen hatte. Er komponiert nämlich als Ouvertüre eine der ganz seltenen erotischen Passagen seines Werks, gibt einen kurzen Blick frei auf eine Kulisse schäumender Sinnlichkeit, die obendrein und ausnahmsweise weder von einer antiösterreichischen Suade vergiftet, noch ins Lächerliche gezogen wird. Auch hier wieder der Blick aufs Judentum, weil Eisenberg in diesem sensiblen Bereich des Romans die Schlüsselrolle zukommt. Die Freunde „teilen“ sich dieselbe Frau, ohne dass

⁴⁸⁴ Thomas Bernhard, *Auslöschung*, a.a.O., S. 232.

Rivalitäten aufbrechen, „ohne geringste emotionelle Störung.“⁴⁸⁵ „Mit Eisenberg“, berichtet der Erzähler, „ist uns nie langweilig und sind wir immer glücklich gewesen.“⁴⁸⁶ Eisenberg, der sehend und selig Machende, Eisenberg, der faszinierende Gelehrte, der das Horizontbewusstsein seiner Schüler ausbildet:

„meine ganze weitere Geistesentwicklung (...) ist ganz in die Eisenbergrichtung gegangen, die Welt zu studieren und sie in diesem Studium nach und nach aufzuschlüsseln und aufzulösen.“⁴⁸⁷

Der Blick auf die Welt, die Ansicht von den Dingen und schließlich der Ausblick deckt sich einmal mehr mit der von Bernhard unterstellten „jüdischen Sicht“ der Dinge. Zwar leuchtet das Judentum als unerreichbarer Stern über dem Ohlsdorfer Horizont, sichtbar nur unter großer Anstrengung für besonders empfängliche Gemüter. Zwar bleibt der fliegende Identitätswechsel wegen der Last der Geschichte ein frommer Wunsch, aber das Augenmaß reflektiert am Ende die Eisenbergsche Weltsicht und scheint insofern erfolgreich jüdisch anreichert.

Das Judentum liegt fest positioniert im Blickfeld beider Autoren, allerdings von sehr unterschiedlichen Standpunkten aus. Bernhard blickt als Außenstehender sozusagen am Judentum auf, orientiert sich an ethischen Fragen (Wiedergutmachung) und an epistemologischen Aspekten (*Weltanschauung*). Der Jude ist ihm Lehrer und im wahrsten Sinne des Wortes „Seher“, dem es seine Sicht der Dinge abzuschauen gilt. Des besseren

⁴⁸⁵ Ebd.

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ Thomas Bernhard, *Auslöschung*, a.a.O., S. 231.

Verständnisses wegen, das der Schüler von den Lebenszusammenhängen erhält. Die dem Judentum zugedachte Vorbild-Funktion ist kaum zu übersehen. Jelinek hingegen definiert ihre Nähe zum Identitätsraum des Vaters vorwiegend über Sprache. Das Bewusstsein über die Macht der Sprache ist allerdings wertneutral, verschafft dem Autor jedenfalls keine bessere Sicht der Dinge, sondern vermittelt nur ein machtvolles Werkzeug zur Manipulation von Wirklichkeit. Interessant sind Jelineks in diesem Zusammenhang konstruierte Passagen über die „Weitsicht“ von Dichtern und die Anschaulichkeit ihrer Kunst. In *Die Ausgesperrten* etwa, wo sie der Mutter eines pubertären Dichterlings die Worte in den Mund legt:

„Die Mutti versteht *es* nicht (die Sprüche der Tochter [Anm. d. Verf.]), was sie aber weiß, ist, dass es um die Welt besser bestellt wäre, wenn diese mehr auf ihre Philosophen und Künstler als auf den eigenen kleinlichen egoistischen Geist hören würde, der den Überblick nicht hat. Sie sollen Beethoven und Sokrates glauben.“⁴⁸⁸

Ihr Sohn Rainer, der nihilistische Verseschmied, eine satirische Mischung aus Nietzsches Übermensch und de Sades Philosophie des Verbrechens glaubt zwar nur an Camus und Bataille, dafür umso mehr an die Genialität seines Dichterblicks. Die Erzählerin nutzt diese Konstruktion, um sich spöttisch und wortspielerisch über ihre Kreatur herzumachen:

„Oft gibt dieser Rainer lange Übersichten über irgendwelche Themen, die keine Sau interessieren. Und auch die Mutter gibt jetzt eine Übersicht, um ihrem Sohn eine Weitsicht zu verschaffen, es ist umsonst.“⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ Elfriede Jelinek, *Die Ausgesperrten*, Hamburg, Rowohlt, 1998, S. 41.

⁴⁸⁹ Elfriede Jelinek, *Die Ausgesperrten*, a.a.O., S. 137.

Jelinek macht keinen Hehl daraus, dass ihr das im abendländischen Kulturkreis verbreitete Autorenbild missfällt. Der Dichter sieht weder schärfer, noch weiter, ist weder tiefgründiger, noch helllichtiger als der Leser. Vor allem jedoch hat er mit jedem gesetzten Zeichen die Verfügungsgewalt über den Text und damit auch die vermeintliche Steuerung der Bildfolgen abgetreten. Person und Perspektiven vergegenwärtigen sich sozusagen nur noch „verflossen“ und sind fürs phänomenologische Sehverständnis entbehrlich. Diese Unabhängigkeit des Texts vom Verfasser dient Jelinek auch als Ausgangspunkt, um ihre Rolle als Autorin herunterzuspielen. „Ich tue“, vermeldet sie, „nichts als Brocken hinwerfen und Tritte austreten“⁴⁹⁰, und fügt hinzu, dass ihre Werke nichts lehrten, jedenfalls nichts in die Welt setzten, das den eigenen Gesichtskreis verließ: „Das ist halt meine Wahrheit, ich beanspruche keine allgemeine Gültigkeit für sie.“⁴⁹¹ Viel zitiert und viel bezweifelt wird auch ihre zur literarischen Waschmittelreklame avancierte Schlagzeile „Ich möchte seicht sein.“⁴⁹² Fast wächst sich die Tiefstapelei zur Marotte aus („Schreiben kann jeder, der denken kann.“⁴⁹³) wie auch die Regelmäßigkeit, mit der sie ihre Tätigkeit und den Kunstbetrieb überhaupt diskreditiert: „Ich verstehe ja nichts von Kunst, interessiere mich auch nicht dafür, ich muss gestehen, ich verachte sie sogar ein wenig (...).“⁴⁹⁴ Eines ihrer Stücke (*Clara S.*) sieht sie sogar ausdrücklich als Beitrag „gegen das

⁴⁹⁰ Elfriede Jelinek, *Die endlose Unschuldigkeit*, in Renate Matthei (Hrsg.), *Trivialmythen*, Frankfurt am Main, 1970, S. 40.

⁴⁹¹ Nina Toepfer, *Das harte Gericht der Kunst*, NZZ v. 16.2.2004.

⁴⁹² Elfriede Jelinek, *Ich möchte seicht sein*, in Christa Gürtler, *Gegen den schönen Schein. Texte zu Elfriede Jelinek*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 1990.

⁴⁹³ Zit. n. Hanne Egghardt, *PC und Autoren: Texte wie im Fernsehen*, in *Trend-Profil-Extra*, 1987, Nr. 1, S. 27.

⁴⁹⁴ Elfriede Jelinek, *Ein Tag im Leben. Eintrag ins Leben*, in *Sinn und Form*, 1990, H. 5, S. 882.

Kunstgeschwätz.“⁴⁹⁵ In ungezählten Aufsätzen und Leserbriefen, vor allem im Internet, firmiert sie unter anderen Namen. Darauf angespitzt orakelt sie jelinekisch: „Wehr spricht, wehrt sich. Deswegen ist mein Name auch unwichtig.“⁴⁹⁶

Stellenweise nimmt das Understatement burleske Formen an. Auf die Frage etwa, wo sie am liebsten leben würde, antwortet sie: „Vor dem Fernseher.“ Das größte Unglück wäre daher „ein kaputter Fernseher“ und den wildesten Ekel empfindet sie angesichts „gebildeter Leute“. ⁴⁹⁷ Wenn man auch eine gute Portion negativer Selbstinszenierung abziehen sollte, so bleibt doch der Grundtenor gewissermaßen als arbeitsethischer Kaffeesatz und stimmt obendrein mit den Aussagen ihrer Protagonisten überein: das gängige Autorenbild bedarf einer Korrektur. Keine Neuauflage der Foucaultschen Diskussion. Der Autor wird weder irrelevant, noch für tot erklärt – dafür schreibt sie viel zu fleißig und viel zu gern –, doch sein gesellschaftlicher Status als poeta ductus, moralischer Ausgucker und Besserwisser der Nation muss ins Wanken gebracht, diese Mischung aus respektierlichem Sonderling und durchlauchtem enfant terrible entmystifiziert werden. Den Autor wieder auf beide Beine stellen, zurück auf die Erde, zurück ins Volk. „Leser, du, melde dich nicht!“ schreibt sie ihrem Publikum ins Stammbuch. „Ich sehe nicht weiter als Du.“

⁴⁹⁵ *Wahrscheinlich wäre ich ein Lustmörder*, Georg Biron im Gespräch mit Elfriede Jelinek, in *Die Zeit* v. 28.9.1984.

⁴⁹⁶ Zitiert nach Georg Stanitzek, »Elfriede Jelinek«: *Fiktion und Adresse*, in Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.), *Elfriede Jelinek*, München, edition text + kritik, 2. Aufl. 1999, S. 14. Die dort genannte Quelle für Jelineks Diskussionsbeiträge auf Internetforen (<http://www.chance2000.com/THINKTANK/thinktanktexte.htm>) existiert nicht mehr.

⁴⁹⁷ Jelineks Antworten im Fragebogen der FAZ in *Frankfurter Allgemeine Magazin*, v. 13.7.1984,

Das Bild vom Fernseher spricht Bände. Der Autor glotzt in dieselbe Röhre wie Millionen andere Zuschauer des Lebens, die ihrem begrenzten Alltagsblick durch die Mattscheibenperspektive zu entkommen trachten. Das ist jedoch genau der Punkt: niemand, dem diese Aussicht auf Fernsicht den phänomenologischen Blick verstellt, sieht tatsächlich weiter als bis zum Flachbildschirm welcher Marke auch immer. Auf der Benutzeroberfläche von Programmjägern und Websurfern gibt es keine Tiefe. Jelineks Figuren wirken daher wie auf eindimensionale Barcodes programmierte Lesegeräte und auf der verbalen Ebene wie überfütterte Speicherchips oder verkorkste Sprachcomputer, die hochverdichteten Wortsalat zum Besten geben. Ihre (Sprach-)Maschinenmenschen haben mehr gemein mit dem Golem des Rabbi Löw oder mit Kafkas Odradek als mit einem Menschen aus Fleisch und Blut. Hieran lässt sich Jelineks Bruch mit den üblichen Sichtweisen und dem herrschenden auktorialen Sehverständnis erkennen. Ihre seelenlosen, starräugigen Figuren („kaputte Puppenaugen“⁴⁹⁸) sind eine Persiflage darauf. Während sie fernsehen, übersehen sie die Unübersichtlichkeit der Ferne und die Übersichtlichkeit der Nähe und erblinden sozusagen sehenden Auges an ihrer Fernsehsucht. Dafür sind es die „Gegenstände“, die sehen, vor allem die Sprache (erinnern wir uns an den hebräischen Parameter für Objekt und Rede) und natürlich die Toten. Wiederauferstehungsorgien feiernde Sehungeheuer, scharfsichtige Metamorphosiker, die ihre alte Umgebung als sehende wahrnehmen und sich darüber verwundert die Augen reiben:

⁴⁹⁸ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, Hamburg, Rowohlt, 1997, S. 118. Menschengenossen werden hier auffallend oft als blind, starr, trübe oder verhangen dargestellt: „mit diesen Augen stimmt etwas nicht“ (400) „es gibt keine Spiegelung in der Pupille“ (ebd.), „dunkle Höhlen die Augen“ (476), „verglaste Pupillen“ (631), Augen „mit Haar tapeziert“ (630). Wegen des starrenden Blicks müssen die Gegenstände zu den Augen, ist „der Wald vorgerückt, und zwar in ihre Richtung! Das Waldheer hat sich in Bewegung gesetzt.“ (612).

„Sind ihre Habseligkeiten jetzt vielleicht auf der Suche nach IHR? Bücher, die sich plötzlich aufrichten, den Hals strecken und, wie Graugänse in stetem Irrtum befangen, schnatternd auf sie zugerannt kommen, um sie zu begrüßen? Ist dieser Gruß nur ein Andenken oder erschafft er Gudrun gar erst? Sie hat ja kein Gepäck, aber vielleicht sucht ja ihr Gepäck bereits nach ihr? Rechnet es unten mit der Pensionswirtin gerade ab? Kommen ihre zwei Paar Jeans, die sie einst besessen hat, jeden Moment auf sie zu und fallen ihr, der Langentbehrten, deren Ausbeulungen und Mulden sie noch gut im Gedächtnis haben, um den Hals?“⁴⁹⁹

Gaffende Möbel, zerstreut schauendes Licht⁵⁰⁰, tiefblickende Felsen⁵⁰¹, Berghänge mit strengen Gesichtern⁵⁰², Menschenstaub auf Rieselgebirgen von zerbrochenen Brillengläsern, „der sein Augenmerken auf uns richtet.“⁵⁰³ Jelineks Objekte sind vielsichtig und vielgesichtig und ihre Optik ist bestechend:

„Als die junge Frau jetzt das Fenster öffnet, es geht recht schwer, der Riegel scheint ein wenig eingerostet zu sein, und sich hinauslehnt, da erfasst sie der Vorgarten mit seinen von Äpfeln schweren Bäumen; der Saum des schweren Fichtenwaldes scheint sich, neidisch auf soviel Fruchtbarkeit, ein wenig vorgedrängt zu haben, als wollte er dem Zaun über die Schulter und Gudrun sowie den übrigen Gästen auch einmal ins Fenster hineinschauen.“⁵⁰⁴

Die Untoten wehren sich vergeblich gegen die neugierigen und zudringlichen Blicke von außen. Obschon sie registrieren, allerorten

⁴⁹⁹ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 151.

⁵⁰⁰ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 156.

⁵⁰¹ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 62.

⁵⁰² Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 94.

⁵⁰³ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 396.

⁵⁰⁴ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 531.

begutachtet zu werden, scheuen sie die Gegenwehr, weil die so helllichtige Landschaft, würde sie gemaßregelt, „vielleicht mit ein paar Millionen Kubikmeter Steinen zurück(schläge)“⁵⁰⁵. Die Natur schleudert ihre Blicke zurück. Der Stein als Metapher für den verwüsteten Blick, der Moses das Sehen lehrte. Die Leser erhalten Anschauungsunterricht im phänomenologischen Sehen, indem pausenlos „Gesichter“ vorgestellt werden, die niemand erwartet. Auf diese Weise wird der Blick immer wieder umgelenkt und aus dem Erwartungshorizont vertrieben. Die Autorin führt dies nicht nur am Beispiel der sehenden Natur gegenüber dem blinden Menschen vor, sondern, besonders drastisch, am Beispiel menschlicher Erfindungen, die ihre Erfinder an Sehtüchtigkeit übertreffen. Vor allem der Flimmerkasten rückt immer wieder ins Bild, dieser bisher unübertroffen und unangefochten allsichtige Baal der Menschheitsgeschichte (der Sonne Widerschein „strahlt aus der Bildröhre“ und „das Fernsehen bescheinigt uns, dass es uns gibt.“⁵⁰⁶). Er nimmt dem Menschen die Rolle des Sehers ab („Du schaust nicht ins Fernsehen, das Fernsehen schaut auf dich!“⁵⁰⁷) und macht aus ihm einen Zuseher im wahrsten Sinne des Wortes:

„Der Fernseher öffnet mit einem verschwörerischen Zwinkern sein Zyklopenauge zu einer Livedarbietung. Tote Afrikaner schmeißen die Haxen, tote Österreicher hauen sich über die Leidplanken. Ein Schwall von Licht springt hervor, ein Atem hebt an. Alle Köpfe heben sich zu diesem Gebirge an Informationen, die in den Brunnen eines jeden Zusehers geworfen werden (...).“⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ Ebd.

⁵⁰⁶ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 471.

⁵⁰⁷ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 411.

⁵⁰⁸ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 218.

Die Gegenstände leben, wirken lebendiger als die von ihren Determinanten bewachten Menschen. Sie bewegen sich, marschieren, fliegen, schwimmen, rasen. Sie haben Augen, Münder und Ohren und es wachsen ihnen gar Haare, wie eine der Untoten entsetzt feststellt, als sie sich auf ihren Gasthausstuhl setzt.⁵⁰⁹ Das Entscheidende jedoch ist: man kann sich an ihnen erstaunen. Die zurückgekehrten, „zurück zu den Sachen“ gekehrten Toten entdecken das Objekthafte im Fluss und reagieren darauf mit Bewegung. Irritiert registriert etwa Gudrun Bichler, eine Philosophiestudentin, die sich die Pulsadern aufschneidet, „das herzerreißende Lächeln dieser wie gestanzten Dinge“ und fragt sich, wie es kommt, dass sie „ja an den verschiedensten Stellen segmentiert“ erscheinen, „ohne jegliches System.“⁵¹⁰ Sie wundert sich auch über die „Zudringlichkeit“ dessen, was sie ins Auge fasst und ärgert sich darüber, dass die Dinge wie Worte („Worte können Meilensteine sein“ [! sic]) nur „schwer zu umgehen“ wären.⁵¹¹ Umgehen im jelinekischen Sinne heißt alles andere als ausweichen oder flüchten. Jedes spielerisch hingeschriebene Zeichen ist ein semiotisches Schwergewicht. So kommt es, dass die Auferstandenen *an* den Objekten und *mit* ihnen lernen, statt sie zu beherrschen und am Ende dieselbe Dynamik produzieren: „Gudrun verändert, da sie jetzt durchs Stiegenhaus strömt, ihre Fließgeschwindigkeit.“⁵¹² An Gewalt mangelt es im Werk der Wienerin zwar nicht, doch vergewaltigen die Menschen interessanterweise immer nur sich selber, nicht aber ihre Objekte. Das grässliche Hauen und Stechen der aus leichenfetter Erde auferstandenen Alpen-Zombies zielt ganz offensichtlich auf ihre genitale Optik, die vom phänomenologischen Sehen ablenkt. Das apokalyptische Morden findet jedoch

⁵⁰⁹ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 221.

⁵¹⁰ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 153.

⁵¹¹ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 64.

⁵¹² Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 156.

vor Husserlschen Horizonten und unter sinaitischem Himmel statt. Hier blitzen die Worte als sehtüchtige Champions und siegt die Sprache über die Unterleibschoreographie der herrschenden Optik. Umgehen statt entgehen, umschauen, statt abschauen. Es ist der eindimensional abgerichtete, an phallischer Starre und an obsessiven Begierden geschulte Blick, dem hier sprachlich der Kampf angesagt wird. Wenn die Menschen sich gegenseitig zerstückeln, geht es der herrschenden Optik an den Kragen. Mit jedem fallenden Menschen, steht ein Objekt wieder auf. Schließlich bleiben nur noch Objekte übrig, die Leichenteile eingerechnet und mit ihnen die auf ihre Ursprünglichkeit reduzierte Sprache. *Davar*-Objekt und *Davar*-Rede: die sprechende Materie, die redenden Buchstaben, die ganz im Gegensatz zum Menschen den vollen Überblick haben. Lehrt doch die Kabbala, dass die hebräischen Buchstaben für die Schöpfung des Universums verantwortlich zeichnen. Nicht umsonst gibt die Autorin ihrem sprachlich komplexesten Werk, den *Kinder(n) der Toten* ein hebräisches Motto vor:

„Mögen die Geister der Toten, die so lange nicht gesehen wurden, kommen und ihre Kinder begrüßen.“

Der Spruch säumt das opus magnum Jelineks als kleine Zeichnung, die der des Hebräischen unkundige Leser „übersehen“ muss, weil ihm keine Übersetzung zur Hilfe eilt. 39 hebräische Lettern klettern in zehn Wörtern auf neun Stufen zur Erde hinab. Die Autorin stellt ihre schriftstellerische Arbeit somit, unabhängig davon, wie man das Motto interpretieren mag, buchstäblich unter Aufsicht, orientiert sich an der Vorsicht des Hebräischen und erhält folglich automatisch die Nachsicht für alles, was sie schreibt. Nachsicht auch darüber, dass sie nur sehen kann, was sich ihr zeigt, was sich *vorzeigt* und das Nachsehen erlaubt.

Die Buchstaben machen es vor. Sie führen die Geister der Toten ins Blickfeld zurück und öffnen für Augenblicke die Grenzen vorgestellter und vorzeigbarer Horizonte. Sie bieten sich der Jelinek an, damit sie ein sprachliches Aufgebot ungeahnter Wucht zusammenstellen und den Spähern und Spannern der Kunstszene gewissermaßen als Sehkriegsberichterstatterin nachstellen kann. Die sagbare Wut, diese mit großorchestralem Getöse vorgetragene Sprachapokalypse hat insbesondere die Sehnsucht nach Auschwitz im Visier. Selbst die hartgesottensten Voyeure dürften es nicht leicht haben, mit den Bildern der Jelinek fertig zu werden. Sie reizen eher zum Erbrechen als zum Bruch mit einer wie auch immer gearteten Tradition. Das jedoch ist ganz offensichtlich gewollt. Der öde Blick des fernsehgeschulten Lesers wird sprachlich geschliffen, seine Optik rhetorisch geknickt. Nichts, an dem man sich noch weiden könnte. Auch am sonst so willkommenen Blutalmenrausch avantgardistischer Wichtigtuer nicht. Das grausige Schlachten auf der jelinekischen Bühne macht vor allem benommen. Jedenfalls scheinen die Kritiker sich diesmal einig: „Der Schädel brummt, als hätte ihn ein schwerer Brocken getroffen.“⁵¹³

Dieses Phänomen ist umso interessanter, als die Figuren nicht aus dem Leben gegriffen sind. Kunstmenschen, wie bereits angedeutet, die nicht betroffen machen, einem nichts aufschwätzen und überhaupt wenig Raum lassen für Identifikation. Auch von der Erzählstruktur her sind ihre Werke kaum konsumentenfreudig. Rudimentäre Handlungsstränge, flüchtige Kommentare und ein ruppiger, hochverdichteter Stil. Eher mühsam stolpern deshalb die Blicke von Seite zu Seite. Eine mögliche Antwort für die

⁵¹³ Ulrich Weinzierl, *Blutalmenrausch*, FAZ v. 19.8.1995.

Faszination, die dennoch von ihren Werken ausgeht, ist die Demonstration eines machtbewussten, körperlich fühlbaren und eben optisch reizbaren Umgangs mit Sprache. Hinter der Obszönität ihrer Entleibungsphilosophie verbirgt sich Sprachinstandsetzung. Eine ungeahnte Macht setzen ihre Sprachbilder frei, gerade weil man darüber stolpert und sich ungläubig die Augen reibt, dass da jemand das Buchstäbliche höher hält als das an Persönlichkeiten gefesselte Wort. Macht denn Sprache ohne Menschen überhaupt Sinn? Jelineks Liebe zur Sprache wirkt jedenfalls stärker als der Hass auf den ewigen Österreicher. Sie erinnert an den prophetischen Zorn, die Menschen doch bitte auszurotten, weil ihnen nur böser Blick entweicht.⁵¹⁴ Dem zerstörerischen Auge werden daraufhin Macht und Einfluss beschnitten, der Sprache jedoch nicht. Im Konflikt zwischen Sehkraft und Sprachmacht hat das Wort immer das letzte Wort. Es hat gegeben, es hat genommen. „Und ER sprach ‚Es werde Licht‘.“⁵¹⁵ Der Sieg des Mundes über das Auge, der Sprache über die Sicht. Noch plastischer nachgezeichnet im babylonischen Fall der Sprache aus der „hebräischen Übersichtlichkeit“. Jelineks Optik verengt sich so gesehen auf den gefederten Blick des Thoraschreibers, der zum Auf und Ab

⁵¹⁴ Der Glaube an die fatalen Auswirkungen der *Ajin Hara* (meist übers. mit „böser Blick“, aber wörtl. „zerstörerisches Auge“) ist im Judentum tief verwurzelt. Sarah etwa „gibt“ Hagar den „bösen Blick“, auf diese Weise eine Fehlgeburt verursachend. Ein anderes Beispiel ist König Schaul's Eifersucht auf David, dem er aus Neid auf dessen kämpferische Fähigkeiten den „bösen Blick“ überstellt.

⁵¹⁵ 1 Mos 1, 3. Die ersten und letzten Bilder der Thora referieren über das Primat der Sprache. Zuerst wird gesprochen, dann gesehen. Im letzten Vers der Thora verweist diese auf die großen Leistungen des Propheten Moses, die jener „vor den Augen von ganz Israel“ vollbrachte (5 Mos 34, 10-12). Raschi erklärt, das hier auf die Zerstörung der ersten Gesetzestafeln angespielt wird: Moses zerschmettert sie, als er vom Goldenen Kalb erfährt. Die Buchstaben verlassen daraufhin die Steine und fliegen davon (*Pessachim* 87b). Das prophetische Wort siegt schließlich über den verführten Blick und bannt die instrumentalisierte Sehkraft des Volkes, damit die Buchstaben sich erneut im Stein, den zweiten Tafeln niederlassen können. Das hebräische Wort für Prophet (*Navi*) bedeutet im übrigen „Gottes Wort übermitteln“ (Siehe S.R. Hirsch zu Nun-bet-alef, in Matityahu Clark, *Etymological Dictionary*, a.a.O., S. 146). Mit andern Worten: ein Prophet ist ein mittels Sprache Sehender.

seines Gänsekiels die Worte spricht oder singt und ihnen den Impetus ablauscht, der sie in Atem hält, mal zum Glühen bringt, mal in Donner wandelt, wie am Fuß des Sinai, als sie verkündet wurden. Während der Schreiber noch darüber rätselt, welche Formen er seinen Worten „verleihen“ soll, haben jene das Geschehen längst bestimmt:

„Im Namen meines Volkes und seiner steingewordenen Taten des Geistes, die im Steinbruch von Mauthausen losgetreten worden sind und die Menschen unter sich begraben haben, donnere jetzt auch ich ein wenig mit meinen Worten, bis der Himmel durchreißt, als ob er der Tempelvorhang persönlich wäre.“⁵¹⁶

Vom Wüstenberg zum Leichenberg führt gerade mal ein Wort: *Sala*, die steingewordene und gesteignete Offenbarung Gottes. *Sala*, der vielgesichtige Felsen, bei dessen Anblick selbst Moses für Augenblicke sein Augenmaß verlor. Die zerschmetterten Tafeln, das splitternde Gestein, die kläglichen, aber ununterbrochen beklagten Tempelreste. Ihre Trümmer säumen den steinigen Weg vom Horeb in die Steinbrüche der KZ's. Synonyme für das gebrochene Wort. Die Zusammenhänge könnten kaum deutlicher sein. Ob sie so gewollt waren, spielt keine Rolle. Jelinek beschwört hier Bilder herauf, die selbst im Sprachgebrauch orthodoxer Juden gang und gebe sind⁵¹⁷, vermittelt also Ansichten, welche die jüdische Sicht der Dinge deutlich reflektieren.

⁵¹⁶ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 564.

⁵¹⁷ Nicht nur ultraorthodoxe Juden (üblicherweise werden in diesem Kontext die Satmar Chassiden und die Leute der Neturei Charta genannt) haben sich den Gebrauch solcher Sprachbilder zur Gewohnheit gemacht. Der Glaube, dass Auschwitz u.a. eine Folge jüdischen Fehlverhaltens ist, findet sich auch in sog. gemäßigten Kreisen.

Die „Intention auf Sprache“ (Benjamin), von der auch Bernhards Werk zeugt, geht bei ihm jedoch andere Wege. Zwar decken sich viele seiner schriftstellerischen Bezüge mit denjenigen Jelineks. Vom machtbewussten Umgang mit dem Wort bis hin zur politischen Poetisierung des Ich. Die „Verdichtung“ von Identität, gewissermaßen jedem Schriftsteller eigen, fällt bei Bernhard jedoch viel landschaftlicher und *übersichtlicher* aus. Seine (Anti-) helden pflegen ihre defätistische Weltsicht fast immer auf „erhobenen“ Posten, monologisieren, von Bergdörfern und Höhenwegen aus wie in *Frost* oder von Dachstuben aus wie in *Korrektur* (die Höllersche Dachkammer dient der „Sichtung“ des Nachlasses) oder vom Pincio, einem der sieben Hügel Roms aus wie in *Auslöschung*. Ihr narrativer Standort muss so platziert sein, dass rundum freie Sicht und abwärts gerichtetes Schweifen möglich ist, damit dem Seher der „kalte Blick auf die Welt“⁵¹⁸ und die totale Weltsicht zufällt. „Und ich habe meine Übertreibungskunst in eine unglaubliche Höhe entwickelt“, sagt Franz Josef Murau, weil sie „anschaulich“ macht.⁵¹⁹ Zwar behauptet Murau einmal, dass seine Betrachtungen „immer von unten“⁵²⁰ ausgingen, nur sieht er eben nichts, bis er oben ist und die Augen abwärts richten, „darüber“ nachdenken und „alles überblicken kann“⁵²¹:

„Überhaupt, hatte ich zu Gambetti gesagt, hat man von Wolfsegg aus den allerweitesten Blick auf die Alpen (...). Das kann man nicht ein zweites Mal in Österreich.“⁵²²

⁵¹⁸ Thomas Bernhard, *Auslöschung*, a.a.O., S. 421.

⁵¹⁹ Thomas Bernhard, *Auslöschung*, a.a.O., S. 128.

⁵²⁰ Thomas Bernhard, *Auslöschung*, a.a.O., S. 163.

⁵²¹ Wie der „Weltverbesserer“ in Bernhards gleichnamigen Theaterstück, der immer „alles gut überblicken“ will (in Thomas Bernhard, *Die Stücke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, S. 921.)

⁵²² Thomas Bernhard, *Auslöschung*, a.a.O., S. 163.

Selbst in der Stadt scheut er den Blick unter Leuten. Am liebsten steht er allein, am Fenster, das Treiben auf der Piazza Minerva unter sich: ununterbrochenes, ermüdendes Abwärtsschauen, „Stunde für Stunde, bis zum Umfallen.“⁵²³ Geschärft durch „Hochgebirgsstudenten“ und urbane Fenstersitzungen wandert Bernhards Blick immer nach Österreich oder von Österreich aus, ist er alpenrepublikzentriert und österreichfixiert. Der Übertreibungskünstler schreibt mit der Besessenheit eines Bergsteigers und der Inbrunst eines Wallfahrers, übt sich im verbalen Watschen beim Alpenglücken, aus der Position des an seine Umgebung allzu gerne gefesselten Monomanen. Schließlich verließ er das Land, das er so heftig beschimpfte nie, kehrte ihm weder körperlich, noch kunstästhetisch den Rücken. Sein Verhältnis zur Sprache war ebenso potent und instrumentell wie das der jüngeren Kollegin, durch exzessive rhetorische Akrobatik. Die Sprache als Arsenal, die Wörter als Dolche, mit denen er sich in seinem Windmühlkampf gegen die Nekropole Österreich munitionierte. Dabei schrieb er jedoch im Gegensatz zu Jelinek als weitsichtiger Besserwisser. Als zorniger Berichter über angeblich unumstößliche Wahrheiten. Als Weltverhöhner und Welttheaterdirektor. In absolutistischer Pose und in der gespreizten Sentenz des kompromisslosen Lehrmeisters. Bernhards Sprache vermittelt mehr als nur Ansichten. Sie zeigt fortlaufend Ausblicke auf eine Welt ohne Utopien, in der die Österreicher das Sagen haben, der Autor dafür die Autorität über die Sprache behält. Als Meister des katastrophalen Ausdrucks, als Herr der besessenen Wörter. Bernhard schafft Denkmale. Vor allem sich selber. In einer Kultur, in der die Autoren immer sichtbar und ihre Werke stets anschaulich sein wollen, um die Blicke auf sich zu ziehen und an sich zu binden. Ob als Defätist oder als

⁵²³ Thomas Bernhard, *Auslöschung*, a.a.O., S. 216.

Moralist, aus der Sicht des Autors oder der des Lesers, die Blickrichtung bleibt meistens dieselbe: auf den Standort der Büste.

Jelinek parodiert diese Sichtfeldgestaltung am Beispiel des Dichterlings Witkowski, dem der Dünkel des avantgardistischen Schwätzers anhängt. Der Bandenchef und Freizeitreimer, der keine Gelegenheit versäumt, gegen den etablierten Kunstbetrieb vom Leder zu ziehen, ist ein kritikloser und unersättlicher Konsument aller optischen Reize. Er liebt die Weitsicht und die Übersicht, deshalb hat er sich schon halb „aus dem heimischen Schatz herausgearbeitet.“ Was er sieht, ist nicht gerade überwältigend, aber wenigstens präsentiert es sich ihm von unten:

Sein Kopf, „in dem der hässliche Wurm seiner literarischen Begabung haust, ist jedenfalls schon oben in der Luft und äugt über das Meer von dumpfen alten Unterhosen (...) und schweißigen Socken hinweg und unwillkürlich in das Reich der Kunst hinein, das einzige Reich, das einem offen steht, wenn man Glück hat.“⁵²⁴

Rainer, der narzisstische Schmock verdankt seine künstlerische Begabung dem „Hobbyauge“ des Vaters. Witkowski senior, ein pensionierter und passionierter Massenmörder und leidenschaftlicher Pornograph, kennt keine ersichtlichen und keine sichtbaren Grenzen. Zwar muss er mit Bedauern feststellen, dass seine Opfer ihn vertikal überholten, indem sie „durch die Schornsteine und Krematorien von Auschwitz und Treblinka entwichen.“⁵²⁵ Dafür überschreitet er „die kleinlichen Grenzen, die Deutschland heute gesetzt sind (...) jeden Tag aufs neue, wenn er künstlerisch

⁵²⁴ Elfriede Jelinek, *Die Ausgesperrten*, a.a.O., S. 14.

⁵²⁵ Elfriede Jelinek, *Die Ausgesperrten*, a.a.O., S. 15.

fotografiert.“⁵²⁶ Ein makabrer Vergleich. Jelinek setzt den Täter in eine räumliche und optische Konkurrenzsituation mit seinen Opfern. Während diese nach oben „entweichen“, wird er perspektivisch eingepfercht. Deshalb die Aufholjagd mit der Kamera. Eine Jagd nach Blößen. Eine Jagd nach dem nackten Fleisch und nach der genitalen Perspektive. Getrieben von der Gier nach der totalen Sicht und um das Flüchtige festzuhalten. Alles scheint überschaubar, potentiell zugänglich und begreiflich. Die Apparate halten es fest und drucken es aus, die Hand nimmt es ein. Dementsprechend photographiert Witkowski zunächst seine Opfer, dann vergewaltigt er sie. Seine Optik ist somit buchstäblich begreifbar, aufs optisch Erreichbare und Zupackende reduziert. Weitere Perspektiven gibt es nicht. Sein schweinischer Hobbyblick glaubt alles zu sehen und alles zu erfassen. Seine Kinder sehen das ebenso. Für sie birgt das Leben keine Geheimnisse, sondern offenbart ungetrübt seine ganze Trostlosigkeit, die von Augen aufgenommen wird, „die keine Hinterwand haben“, so dass „das scheußliche Außen direkt ins Gehirn wandern und dort gnadenlose Verheerungen anrichten“ kann.⁵²⁷ Das Kameraauge sieht alles und hält alles fest. Keine toten und keine versteckten Winkel und obendrein alles gestochen scharf. Eine Vision von nachnationalsozialistischer Endsicht. Ein vom totalitären Ausblick ungelöster Endlösungsblick. Eltern und Kinder starren dabei bezeichnenderweise vom selben Ausguck. Auch die Nachkriegsgeneration hat sich keine Blickableiter besorgen können. Selbst die Aufbegehrer, die Kommunisten, Nihilisten, Anarchisten und 68er-Erben, die sich einer scheinbar völlig neuen Sicht verschrieben, haben die alte fortgeschrieben. Jelinek schreibt sie alle ab, als Autoren und Lehrmeister welcher Couleur auch immer, und sich gleich mit.

⁵²⁶ Ebd.

⁵²⁷ Elfriede Jelinek, *Die Ausgesperrten*, a.a.O., S. 202.

Am deutlichsten kommt das in ihrem Stück *Stecken, Stab und Stangl* zum Ausdruck. Der Text ist gespickt mit Celan-Zitaten, die aus dem Kontext gerissen, in die Sprache der Mörder (ein „Fleischer“) mit eingebaut, zu Werbeslogans verwurstet und in Ratespielen verhunzt werden, was Marlies Janz zu der Behauptung veranlasst hat, Jelineks „Figuren“ hätten Celan „zum Verschwinden gebracht.“⁵²⁸ Die Figuren haben jedoch gar kein Gesicht, geschweige denn Charakter oder andere identitätsstiftende Eigenschaften. Sie „leiern“, sind „uninteressiert“ und „nachlässig“, verschlucken Silben und hören weg oder beißen in Gegenstände, die kein Mensch in den Mund nehmen würde („Eine Kundin, beißt in ein Häkelpaket, kauend, halbverständlich“⁵²⁹). Ihr Blick ist so inhaltsleer wie ihr monotones und sinnloses Herunterrasseln von hochverdichteter Lyrik. Wieder sind es die Sprachmaschinen, die das Sagen haben und das Geschehen bestimmen. Autor und Leser haben hingegen ausgespielt. Die Worte machen, was sie wollen. Mal entheiligen sie die hohe Kunst und heiligen die Markt- und Konsumsprache, mal stellen sie die Alltagssprache in den Senkel. Dabei bedienen sie sich aus dem Fundus titanischer Sprachkünstler, zitieren Celan, aber auch Heidegger, lassen u.a. Sätze aus dem *Tanach* einfließen und aus Werken Jelineks. Wäre es, wie Janz ausführt, der Autorin nur darum gegangen, die Opfersprache der Tätersprache „einzuverleiben“⁵³⁰, müsste ein Ungleichgewicht feststellbar sein zwischen herrschender und beherrschter Sprache. Die Zitate Heideggers und Haiders sind jedoch ebenso bruchstückhaft und entstellt und ebenso wenig gekennzeichnet wie diejenigen Celans. Für den nicht vorgebildeten Leser daher ebenso wenig erkennbar. Wolfram Schütte meinte deshalb zu Recht, „im

⁵²⁸ Marlies Janz, *Das Verschwinden des Autors*, in Hans-Michael Speier (Hrsg.), *Celan-Jahrbuch* 7, 1997/98, Heidelberg, Winter, 1997/98, S. 290.

⁵²⁹ Elfriede Jelinek, *Stecken, Stab und Stangl, Eine Handarbeit*, in *manuskripte*, 09/1995, S. 18.

⁵³⁰ Marlies Janz, *Das Verschwinden des Autors*, a.a.O., S. 289.

satyrischen Sprach-Verkehr Jelineks“ gebe es „keine Hierarchien.“⁵³¹ Alle Dichter werden sprachlich enteignet, belehnt oder beklaut und konsequenterweise auch optisch geschliffen. Patentierte Sichtweisen, wie lächerlich!. Feste Ansichten, wie schauderhaft! Ein weiteres Indiz dafür, dass die Autorin auch hier eine machtvolle Demonstration des Eigenlebens von Sprache und ihrer hegemonialen Stellung vorführt. Die Dichter sind vergessen, die Dichterworte in aller Munde, aber das Volk begreift sie nicht :

„Knochen-Hebräisch, zu Sperma zermahlen, rann durch die Sanduhr, die wir durchschwammen: Was wollte ich jetzt sagen?“⁵³²

Dichtung wie in Trance gesprochen, mechanisch dahergeplappert. Als ob die Menschen des mündigen Sprechens unfähig wären, als ob *es* aus ihnen spräche, sie gesprochen würden statt selber zu sprechen. Einmal mehr zeugt die auktoriale Optik von ihrer Programmierung auf Sprache. Die tendenziell totalitäre Perspektive des Dichters wird buchstäblich durchschaut, sein Blick zersetzt, sein Horizont auseinandergenommen („im Gebirge, wo die Beschaulichkeit leicht von Blitzen zerrissen werden kann“⁵³³). Dann schaufeln ihm die Buchstaben das Pantheon mit Wortmüll zu (die Rache der „paar Millionen Zerquetschten“) und jagen es anschließend in die Luft. Das Feuer wütet und verzehrt zwar vieles, nur gegen die Buchstaben kommt es nicht an:

Also nein, das Feuer denkt nicht einen Augenblick lang nach! Seine spielerisch an allem und jedem zupfende Flut leckt jetzt aus der geöffneten Tür, was einst Fleisch war,

⁵³¹ Wolfram Schütte, *Variationen über ein Requiem*, in Frankfurter Rundschau v. 11.10.1995.

⁵³² Marlies Janz, *Das Verschwinden des Autors*, a.a.O., S. 100. Es handelt sich um einen Vers aus Celan's Gedicht *In Prag in Atemwende*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967.

⁵³³ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 14.

verschwindet, und Buchstaben kriechen auf mich zu. Das Haus aus Sprache ist mir leider zusammengekracht.“⁵³⁴

Immerhin, am Boden, aber nicht ausgemerzt. Wie der Schädel, den die Verbrennungsöfen wieder ausspieen: „ein großes J in altdeutscher Schrift“ stand darauf „eingraviert“.⁵³⁵ Dieser Passus erinnert an eine Stelle aus Yehiel DeNurs *Haus der Puppen*.⁵³⁶ Der unter dem Namen Ka-Tzetnik veröffentlichende Israeli polnischer Herkunft, der als ehemaliger Häftling Einblicke in das Grauen auf dem „Planeten Auschwitz“⁵³⁷ gibt, beschreibt dort an Hand von Tagebuchaufzeichnungen seiner Schwester den Leidensweg der zur Prostitution gezwungenen Frauen in der „Abteilung Freude“ des KZ Niederwalden:

„Ihr gestreifter Lagerkittel, ein paar Nummern zu klein, stand vorne offen, und zwischen ihren Brüsten war dieser deutsche Schriftzug ins Fleisch gebrannt. (...) Danielas Blick hing an diesem Schriftzug. Sie verstand nicht. (...) Was hat diese Schrift zu bedeuten? FELDHURE – was ist das für ein deutsches Wort? Schlameks Vater hatte man JUDE auf die Stirn gebrannt, und Blut floss aus der Wunde. Die Bedeutung des Wortes so klar wie das fließende Blut. Ganz selbstverständlich, dass das Wort JUDE bluten müsse. Dieses Brandmal aber auf der Brust aller Frauen? Diese Buchstaben bluten nicht, und ihre Bedeutung ist unklar. Was ist das für ein Wort, das sie alle brandmarkt?“⁵³⁸

⁵³⁴ Elfriede Jelinek, *Die Kinder der Toten*, a.a.O., S. 340.

⁵³⁵ Ebd.

⁵³⁶ Ka-Tzetnik 135633, *Das Haus der Puppen*, München, Zürich, Piper, 1993.

⁵³⁷ DenNur trat am 17. Juni 1961 als Zeuge im Eichmann-Prozess auf und sprach in diesem Zusammenhang vom „Planeten Auschwitz“.

⁵³⁸ Ka-Tzetnik 135633, *Das Haus der Puppen*, a.a.O., S. 182.

Zwei Worte und eines blutet. Buchstaben, die misshandelt und vergewaltigt wurden. Buchstaben ein- und derselben Sprache, aber anderen Inhalts. Die einen mit, die anderen ohne Lebenszeichen. Die einen mit deutlich erkennbarer, die andern mit „unklarer“ Bedeutung. Es sind hier vor allem die Buchstaben, die sich „lebend“ gebärden. So auch bei Jelinek. Während die Seelen durch die Schornsteine gejagt werden, fällt die Sprache auf den Boden zurück und steht auch ohne Dichter und ohne Leser wieder auf. Der Jude als Buchstabe, als feuerfestes „J“, ein leuchtend gelber Versalfleck auf verbrannter Erde. So wird die Perspektive ganz nahe an die Thora gerückt, an das „Auge“ der Heiligen Schrift, die zum Überleben den Menschen nicht braucht. An die Optik der Thora, die den Blick und die Sprache der Juden schleift, indem sie die herkömmlichen Sinne verwüstet. Wörtlich und sprichwörtlich. „Schön schön schön war die Zeit“⁵³⁹, erinnert sich die Erzählerin in *Die Ausgesperrten* und es schwingt eine Spur Nostalgie im grollenden Unterton mit. „Brennend heißer Wüstensand“⁵⁴⁰, fügt sie an, als wolle sie die Herkunft ihrer Sicht unterstreichen.

⁵³⁹ Elfriede Jelinek, *Die Ausgesperrten*, a.a.O., S. 43.

⁵⁴⁰ Ebd.

IX. Richtplatz Papier

– Der Autor als Beter –

Drittes literarisches Quartett: Søren Kierkegaard, Menachem Mendel von Kotzk, Rainer Maria Rilke, Franz Kafka.

*Splitter sind die Bedeutung dessen, was
Sinn hatte. Das Krumme wird gerade;
das Wort, ob fallengelassen, ob
aufgehoben, bleibt ein gerichtetes.*

Elazar Benyoëtz

*Und wenn unsere Bücher nichts anderes
wären als Zusammenstellungen unserer
Lieblingsgebete?*

Edmond Jabès

*Wer nicht betet, hat wenig zu sagen und
viel zu verschweigen.*

Yankel Horowitz

Im Spätherbst 1920 notierte Franz Kafka einen Satz, den er unkommentiert ließ: „Schreiben als Form des Gebetes“.⁵⁴¹ Zehn Jahre zuvor hatte Rainer Maria Rilke nahezu das gleiche geschrieben „Es giebt im Grunde nur Gebete“, heißt es im *Stundenbuch*, „so sind die Hände uns geweiht, dass sie nichts schufen, was nicht flehte; ob einer malte oder mähte, schon aus dem

⁵⁴¹ Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley (Hrsg.) *Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1992, Bd II (hrsg. von Jost Schillemeit), S. 354.

Ringen der Geräte entfaltete sich Frömmigkeit.“⁵⁴² Im *Malte* wird dieser Gedanke thematisch wieder aufgegriffen und deutlicher konturiert:

„Da liegt es vor mir in meiner eigenen Schrift, was ich
gebetet habe, Abend für Abend.“⁵⁴³

Der Dichter ein Beter, das Schreiben eine aufs Papier buchstabierter Liturgie? „Wenn der Dachstuhl brennt, nützt es weder zu beten, noch den Fußboden zu scheuern“, höhnt Karl Kraus über ein bestenfalls nutzloses Unterfangen.⁵⁴⁴ Denn „wo statt der Glocken die Kanonen nun“ fromme Christen „zum Gebete rufen“⁵⁴⁵, werden aus Kirchgängern Killer: „Die Beter waren, waren Töter alle.“⁵⁴⁶ Von Kafka und Rilke zu Karl Kraus scheint ein weiter Weg. Was die einen erstaunen lässt, verstimmt den andern. Während die beiden Prager ihr Papier als Betfläche ausrichten, baut der Wiener seine Zeitung zum Richtplatz aus. Sind sie nun Beter oder Richter? „Der Dichter ist Richter“, antwortet Georg Herwegh in seinem Essay *Der Mangel politischer Bildung bei den deutschen Literaten*.⁵⁴⁷ Diese Aussage trifft auch heute noch den Grundton literarischer Produktion. Der Autor ist moralische Instanz und kollektives Über-Ich, der gesellschaftliches und individuelles Handeln beurteilt und mehr oder weniger offen verurteilt. In seiner Extremform gelten öffentlichkeitswirksame Schreiber wie Reich-Ranicki und Schirmmacher mal

⁵⁴² August Stahl (Hrsg.), *Rainer Maria Rilke. Werke*, kommentierte Ausgabe in 4 Bänden, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, Bd. 1 (Gedichte 1895-1910), S. 180.

⁵⁴³ Rainer Maria Rilke. *Werke*, a. a. O., Bd. 3 (Prosa und Dramen), S. 491.

⁵⁴⁴ *Die Fackel* 10. Jahrg., Nr. 264-65 v. 18.11.1908.

⁵⁴⁵ In dem Gedicht „Absage“ in *Die Fackel* 20. Jahrg., Nr. 499-500 v. 20.11.1908.

⁵⁴⁶ In dem Gedicht „In perpetuum rei memoriam“, in *Die Fackel* 22. Jahrg., Nr. 546-550 v. Mai 1921.

⁵⁴⁷ Hermann Tardel (Hrsg.), *Herwegh, Georg: Werke in drei Teilen*, Berlin/Leipzig/Wien/Stuttgart, Bong, Bd 2.

als „Oberzensoren“, mal als „Oberrichter“ oder wie Broder und Martin Walser als „Hinrichter“, „Scharfrichter“ und Exekutoren.⁵⁴⁸

Das Motto ‚Dichten heißt richten‘ liegt spätestens seit Lessing im Trend. Der Autor als moralischer Fixstern im bröckelnden Wertesystem. Gerichtet werden allerdings nicht nur politische, sondern auch religiöse Haltungen. Die Kunst nimmt mit wachsender Leidenschaft den Beter aufs Korn. „Beten macht dumm“ ist die Antwort der säkularisierten Denker auf den Wahlspruch St. Benedikts „ora et labora“. Nur das Beten allerdings, denn das Arbeitsgeheiß wurde als Fetisch ins entgeistlichte Bewusstsein hinübergerettet. „Gott ist wiedergekommen, in Gestalt eines Öltanks“, spottete Bert Brecht 1929 in seinem Gedicht „700 Intellektuelle beten einen Öltank an.“⁵⁴⁹ Der antireligiöse Duktus imponierte und begeisterte viele, kam mit dem Augsburger Theaterseelsorger erst so richtig in Schwung. Tatsächlich betete Brecht nur den alten Sermon, den ungezählte Autoren vor ihm gepredigt hatten. Das Beten als Auslaufmodell. Der Beter als Stuhlpuper und beschränkter Zeitgenosse, ein Hanswurst seiner Schwächen und Ängste. Dieses Bild taucht bereits bei den Griechen auf. Schon Aristoteles galt das Beten als fruchtloses Gemurmel, da es den „unbewegten Bewegter“ nicht in Bewegung zu setzen vermöchte.⁵⁵⁰ Diogenes ging einen Schritt weiter. Er scheint der erste gewesen zu sein, der es wagen konnte, Beter öffentlich auszulachen. Einer Frau, die sich vor ihrem olympischen Angebeteten in den Staub warf, verleidete er die Andacht mit den kynischen Worten: „Schämst du dich nicht, dich vor dem Allgegenwärtigen, der vielleicht hinter dir steht, in so

⁵⁴⁸ Siehe hierzu Jürgen Harder, *Tertium non datur. Literaturstreit in Deutschland: Menetekel einer Kulturwende*, in *Berliner Lesezeichen*, Ausgabe 04/97.

⁵⁴⁹ Bertold Brecht, *Gesammelte Werke*, Werkausgabe in 20 Bänden, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, Bd. 8 (Gedichte I), S. 316.

⁵⁵⁰ Siehe Aristoteles, *Metaphysik*, 12. Buch.

schamloser Weise bloßzustellen?“⁵⁵¹ Ovid hielt das Beten für reine Zeitverschwendung. Sein „Nec tempora perde precando“⁵⁵² zierte ungezählte Webseiten verlinkter Argonauten, die den „Wasserträgern des Unverstands“ gerne heimleuchten würden. Auch auf Kant berufen sie sich, der das Beten „eine leichte Anwandlung von Irrsinn“ und einen „abergläubischen Wahn“⁵⁵³ nannte sowie auf Nietzsche, der höhnte, dass das Gebet für solche Menschen erfunden sei, welche eigentlich nie von sich aus Gedanken hätten.⁵⁵⁴ Tucholsky formulierte dieselbe Behauptung zündender. „Kopf ab zum Gebet!“

⁵⁵¹ DL, VI, 37. (Übersetzung frei nach Lukian). Es gibt mehrere Diogenes zugeschriebene Sprüche übers Beten. Dazu gehört auch die Vorstellung, dass das Gebet eine „Bitte“ sei. DL VI 43: „Die Menschen bitten nur um das, was ihnen selbst gut scheint, nicht aber um das, was wirklich gut wäre.“

⁵⁵² Nec tempora perde precando! - Verliere keine Zeit durch Beten!

⁵⁵³ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., Werke, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, Band 7 (*Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*), S. 870.

⁵⁵⁴ „Der Werth des Gebetes. - Das Gebet ist für solche Menschen erfunden, welche eigentlich nie von sich aus Gedanken haben und denen eine Erhebung der Seele unbekannt ist oder unbemerkt verläuft: was sollen Diese an heiligen Stätten und in allen wichtigen Lagen des Lebens, welche Ruhe und eine Art Würde erfordern? Damit sie wenigstens nicht stören, hat die Weisheit aller Religionsstifter, der kleinen wie der grossen, ihnen die Formel des Gebetes anbefohlen, als eine lange mechanische Arbeit der Lippen, verbunden mit Anstrengung des Gedächtnisses und mit einer gleichen festgesetzten Haltung von Händen und Füßen und Augen! Da mögen sie nun gleich den Tibetanern ihr "om mane padme hum" unzählige Male wiederkauen, oder, wie in Benares, den Namen des Gottes Ram-Ram-Ram (und so weiter mit oder ohne Grazie) an den Fingern abzählen: oder den Wischmu mit seinen tausend, den Allah mit seinen neunundneunzig Anrufnamen ehren: oder sie mögen sich der Gebetmühlen und der Rosenkränze bedienen, - die Hauptsache ist, dass sie mit dieser Arbeit für eine Zeit festgemacht sind und einen erträglichen Anblick gewähren: ihre Art Gebet ist zum Vortheil der Frommen erfunden, welche Gedanken und Erhebungen von sich aus kennen. Und selbst Diese haben ihre müden Stunden, wo ihnen eine Reihe ehrwürdiger Worte und Klänge und eine fromme Mechanik wohlthut. Aber angenommen, dass diese seltenen Menschen - in jeder Religion ist der religiöse Mensch eine Ausnahme - sich zu helfen wissen: jene Armen im Geiste wissen sich nicht zu helfen, und ihnen das Gebets-Geklapper verbieten heisst ihnen ihre Religion nehmen: wie es der Protestantismus mehr und mehr an den Tag bringt. Die Religion will von Solchen eben nicht mehr, als dass sie Ruhehalten, mit Augen, Händen, Beinen und Organen aller Art: dadurch werden sie zeitweilig verschönert und - menschenähnlicher!“ In: *Fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch, 128,

witzelte er.⁵⁵⁵ Solche Bonmots der dichtenden Spötter gegen den „Buschzauber“ der Gläubigen gehören im 21. Jahrhundert schon zum Repertoire eines Drittklässlers. Beten ist out. Wer Pfarrer werden will, titelte die *Mainzer Allgemeine Zeitung*⁵⁵⁶, gilt heute als Exot. Und wer in die Kirche geht, ist ein Idiot. Selten jedenfalls, so der Sprach- und Kulturwissenschaftler Hans Daiber, könne man gläubige Menschen als Denker und ebenso selten Denker als gläubig bezeichnen.⁵⁵⁷ Wen wundert's deshalb, dass selbst das Wort aus der Mode kommt und die Bekenntnisse nicht nur spärlich, sondern um so verschämter fallen. „Gebete“, sinniert eine Leserin in der *taz*, „das klingt so altbacken und unterwürfig. Reden wir lieber von ‚zielführenden‘ Gedanken.“⁵⁵⁸ Diese Meinung findet ihr literarisches Echo bei Christian Nürnberger in der *Zeit*.⁵⁵⁹ Das Gebet sei längst entmythologisiert und sein Wirkungsgrad auf die Kraussche Formel zu bringen: „nützt nichts, aber schaden tut es auch nicht“. Kein Theologe sage es so, aber auf diese Platttheit liefen all ihre Erklärungen hinaus, sobald man sie ihrer „theologieüblichen Verschleierungen“ und ihres „sprachlichen Poms“ entkleide.⁵⁶⁰ Als Kind der Unvernunft wird sein Siechtum daher allenthalben gefeiert, selbst den Ergebnissen etlicher Wissenschaftler zum Trotz, dass Beten, wenn schon nicht geistreich, so doch wenigstens der Gesundheit förderlich sei.⁵⁶¹

⁵⁵⁵ Kurt Tucholsky, *Werke und Briefe* in Fritz J. Raddatz u. Mary Gerold-Tucholsky (Hrsg.), *Kurt Tucholsky: Gesammelte Werke in 10 Bänden*, Hamburg, Rowohlt, 1975, Bd. 3, S. 437.

⁵⁵⁶ *Allgemeine Zeitung Mainz* vom 16.5.03.

⁵⁵⁷ „Die Gläubigen sind selten Denker und die Denker selten gläubig.“ Hans Daiber in „Aphorismen über Religion, Kirche und Moral“ auf <http://www.planet-interkom.de/erhard.thomas/religion.htm> (Stand: 14.3.2004).

⁵⁵⁸ Rosi Steger, München, in „Der Prüfstand“, *taz Magazin* v. 31.5.2003.

⁵⁵⁹ siehe den Artikel „Er war immer dabei“, in: *Die Zeit*, Nr. 25 v. 15.6.2000.

⁵⁶⁰ Ebd.

⁵⁶¹ Siehe etwa Beten beruhigt, in *Berliner Zeitung* v. 5.10.02 und Forscher: Beten hilft Gläubigen, in *Hamburger Abendblatt* v. 27.10.99.

Die Kirchen reagieren verstört und hilflos auf diese Entwicklung. Surft man durch ihre Webseiten, finden sich Einladungen zu Online-Predigten, Aufrufe für Trainingsprogramme und Angebote für Wochenendseminare über „Richtiges Beten“⁵⁶² oder „Beten – wie geht das?“⁵⁶³, in denen ellenlange, sich teilweise widersprechende Verhaltensmaßregeln gegeben werden. Vom ungezügelten Ratschen, rhythmischen Seufzen, bis hin zu „Schweigen, fühlen, wenig denken“⁵⁶⁴ ist alles dabei, was des Suchers Herz begehrt. Dabei nehmen solche Anleitungen groteske bis komische Züge an. Die Anglikanische Kirche Englands etwa lehrt den blutigen Novizen die „Fingersprache“ des Betens⁵⁶⁵: auf den Daumen schauen bei der Fürsprache für die Familie, auf den Zeigefinger beim Gedanken an Freunde, auf den Mittelfinger beim Vaterunser für die Mächtigen dieser Welt, auf den Ringfinger bei der Meditation über die Armen und auf den kleinen Finger beim „Gebet für Sie selbst“.⁵⁶⁶ Rund 500 Bücher zum Thema werden ebenfalls über die elektronischen Einkaufskörbe der Großhändler vertrieben.⁵⁶⁷ Stichproben ergeben, dass weniger über den Inhalt als über das Wie geredet wird. Darin treffen sich Befürworter und Gegner auffallend häufig. Sie eifern für oder gegen das Gebet, ohne auszubreiten, was darunter zu verstehen sei und was daran zu heiligen oder zu

⁵⁶² Siehe etwa die Webseite der Freien evangelischen Gemeinde Mühlacker, Bibeltraining, Bergpredigt, Teil 9, <http://www.feg.de/muehlacker/Material/BTMueBPTeil9.pdf>, Stand: 15.6.2003.

⁵⁶³ Siehe Bistum Eichstätt, Aktuelle Meldung v. 19.2.2003 <http://www.bistum-eichstaett.de/termine/12333/mehrdazu.htm>, Stand: 15.6.2003.

⁵⁶⁴ So lautet eine Anregung zum Beten in Renzo DiRenzo, Guillermo Tragant, Oliviero Toscani (Hrsg.), *Beten*, Augsburg, Pattloch, 2000. Das Buch ist das Ergebnis einer über Magazine und per Internet verbreiteten, an Jugendliche gerichteten Umfrage mit dem Titel „Betest du? Wenn ja, wie?“.

⁵⁶⁵ Siehe The Church of England, „How to Pray“ <http://www.cofe.anglican.org/services/>, Stand: 15.6.2003. sowie den Artikel von Siegfried Helm, „Der Mausklick zu Gott“, in *Die Welt* v. 15.6.2003.

⁵⁶⁶ Ebd.

⁵⁶⁷ Nach eigenen Recherchen über die Angebote von amazon.de, buecher.de und abebooks.de. Stand: 14.6.2003.

verspotten wäre. Kafkas und Rilkes Aussagen werden deshalb, wenn überhaupt nur verschämt zur Kenntnis genommen, als handelte es sich um einen peinlichen Ausrutscher ansonsten geistreicher Schreiber. Selbst Wagenbach versucht Kafka zu „entschuldigen“, indem er irrigerweise betont, dass dieses Zitat nicht aus seinem Zusammenhang gerissen werden dürfe.⁵⁶⁸

Was heißt also „beten“? Was bedeutet es aus jüdischer Sicht? Aus welchen Quellen speist es sich und wo liegen die Verbindungslinien zum Schreiben und zur jüdischen Literatur? Das Abtauchen in diese Fragen erscheint als Bedingung, um Kafkas und Rilkes Äußerungen zu verstehen und den begrifflichen Rahmen aufzuzeigen, in den sie eingebettet sind.

1. Spurensuche

Beten durch Schreiben, Schreiben gleich Beten? Die Schrift zeugt möglicherweise davon: „Schreibe dies zum Gedächtnis in das Buch...“⁵⁶⁹ wurde Moses anbefohlen. Wie der Prophet diesen Befehl befolgte, wissen wir nicht. Dafür jedoch wie er reagierte. Er baute einen Altar und nannte ihn: Der

⁵⁶⁸ Klaus Wagenbach, *Kafka*, Rowohlt, Hamburg, 1964, S. 114. Wagenbach weist darauf hin, dass Kafkas Äußerung „unmittelbar die bezeichnende Bemerkung“ folgen würde: „Unterschied zwischen Zürau und Prag. Kämpfte ich damals nicht genug?“ Max Brod habe in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass hier der Stadt-Land-Unterschied angesprochen sei und für Kafka das Land ein Refugium gewesen wäre, sich „ganz rein (zu) erhalten.“ Das Zitat von der Literatur als Gebet, versteht der Leser, dürfe deshalb nicht allzu wörtlich genommen werden. Eher ein Symbol für Kafkas „Antwort“ auf die Prager Verhältnisse (Wagenbach: „Kafka wusste, dass *Reinheit* in Prag nicht möglich war.“) Diese Auslegung ist kaum haltbar vor dem Hintergrund, dass es sich um eine abgesetzte, lose Formulierung handelt, die als solche auch im Manuskript und in den Drucken optisch abgesetzt erscheint.

⁵⁶⁹ 2 Mos 17, 14.

EWIGE ist mein Banner.⁵⁷⁰ Moses dachte demnach ans Opfern. Präziser, er dachte daran, sich Gott „zu nähern“, sich ihm nahe zu bringen. Das ist jedenfalls der Sinn des hebräischen Wortes für „Opfer“ (*Korban*) und die Funktion des Altars.⁵⁷¹ Auch die Art und Weise des Näherns, eine von vielen, vielleicht die wichtigste, ist das Studium des sinaitischen Texts. Nähe durch das Wägen und Wenden der Wörter. Durch das Werben um die Freigabe von Sinn. Ein hautnahes, intimes, fast erotisches Verhältnis zum Textkörper, der umworben, enthüllt und geliebt werden will. Nähe zum Tetragramm, zu den vier Buchstaben des „Namens“, wie Gott im Hebräischen genannt wird. Vier Buchstaben, die jedem Juden unauslöschlich eingewirkt sind. Schon allein etymologisch. Denn *Jud-keh-waw-keh* (J-H-U-H) formt auch das Wörtchen Jude. Einzig ein *Dalet* zwängt sich an vierter Stelle zwischen das *Waw* (U) und das zweite *He* (H): *Jehuda*.⁵⁷² Das *Dalet* ist aber nicht nur der vierte Buchstabe des Alphabets, sondern bedeutet obendrein „Tür“. Der Jude ist demnach ein Mensch, der eine Tür ins Tetragramm stellt. Eine Öffnung zum Namen hin baut, den Eintritt ins Göttliche markiert. Moses könnte sich folglich zum Studium zurückgezogen haben, bevor er schrieb. Offensichtlich

⁵⁷⁰ 2 Mos 17, 15.

⁵⁷¹ Opfern von *lehakriw* oder *lehawih Korban* (Wurzel: *Kuf-Resch-Bet*. Sie speist die Wörter „Nähe“, „Inneres“ und „Kampf“). Das Wort „Altar“ – *Misbeach* leitet sich aus *sawach* für „schlachten“, „töten“ ab, ist also eine „Schlachtstätte“ (wenngleich die Opfer vor und nicht auf dem Altar getötet wurden). Sein im Tempel verwendetes Grundmodell hatte an den Ecken „Hörner“ (*Kranot*) und erinnerte an die Form eines Stiers (siehe die gängigen Kommentare zu Aharons Verhalten in 3 Mos 9, 7). Das hebräische Wort für Stier (*Schor*) bedeutet jedoch auch „ringen“ und „sehen“. Das ergibt ein faszinierendes Bild vom Altar als dem Ort, auf dem Ästhetik und Muskelkraft als Sinnbilder materiellen Begehrens geopfert wurden. Der Mensch ringt mit dem Sichtbaren ums Unsichtbare. Dieses Ringen bis hin zum Neutralisieren aller materiellen Einflüsse ist Voraussetzung für die Erlaubnis, das „Haus Gottes“ betreten zu dürfen. Denn der erste von einem Juden (Abraham) gebaute Altar wurde „Bet El“, wörtlich „Haus Gottes“ genannt (1 Mos 12, 8 u. 13, 4).

⁵⁷² Jude heißt auf Hebräisch *Jehudi* und ist abgeleitet von *Jehuda*, dem 4. Sohn aus der Ehe zwischen Lea und Jakob. Das Wort *Jehuda* enthält die vier Buchstaben des Tetragrams *Jud, He, Waw, He* und den Buchstaben *Dalet*: *Jud-He-Waw-Dalet-Hei*. Siehe hierzu die aufschlussreiche und originelle Studie M.-A. Ouaknins *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Paris, Payot, 1998, insbes. das 14. Kapitel (S. 127ff).

scheint jedenfalls, dass der Befehl zu schreiben ihm seine Distanz zum Auftraggeber wieder bewusst werden ließ und dass ihn das störte.

„Opfern“ verweist auch aufs Beten. Zunächst rein formal durch ein Dekret des weisen Sanhedrins nach der Zerstörung des Tempels, demzufolge die Opfergänge durch Gebete ersetzt wurden. Vom Opfern zum Beten und von dort aus zum Schreiben ist es also schon nach oberflächlicher Suche nur ein kleiner Schritt. Als Brücke dient wieder die Textvernarrtheit, die in allen drei Fällen den Ton angibt. Schon deshalb ist der Gedanke vom Schreiben als Beten weniger abstrus als er im ersten Augenblick wirken mag.

„Schreibe dies zum Gedächtnis in das Buch...“ Die Gelehrten streiten bis heute darüber, um welches Buch es sich handelt, ob hiermit die Thora oder das „Buch der Kriege“ gemeint war.⁵⁷³ Dass Moses geschrieben hat, steht für die jüdischen Weisen jedoch außer Frage. Ungeklärt bleibt allerdings, wann er schrieb. Begann er sofort mit der Niederschrift? Oder erst nachdem er die Bet- und Opferstätte eingerichtet hatte? Oder war der Akt des Schreibens gar identisch mit dem des Betens? Anders gefragt: der Schriftsteller als Beter? Moses als literarischer Ziehvater von Autoren, die ihren Werken den Stempel „Gebet“ aufdrückten?

⁵⁷³ Nach Ramban und dem Kommentar Ibn Esras ist hier von der Thora die Rede, weil der Befehl, Amalek auszurotten in das letzte der 5 Bücher Mose (5 Mos 25, 17-19) aufgenommen wurde. Ibn Esra meint jedoch auch, dass es sich eventuell um das „das Buch der Kriege des EWIGEN“, von dem in 4 Mos 21, 14 die Rede ist, handeln könnte.

2. Am Anfang stand Amalek

„Schreibe dies...!“ Es ist das erste Mal überhaupt, dass die Schrift das Wort „Schreiben“ erwähnt. Noch bevor von der Thora die Rede ist, noch bevor die Gesetzestafeln beschrieben werden, noch bevor Moses angewiesen wird, die Erneuerung des Bundes zwischen Israel und dem Schöpfer schriftlich festzuhalten.⁵⁷⁴ Als Hintergrund dient der Beginn der Judenverfolgung. Das befreite Volk hatte die Strapazen der Auswanderung aus dem ägyptischen Exil kaum verdaut. Müde und halb verdurstet war es in Rephidim hängen geblieben, als eine Katastrophe drohte. Nicht von den Ägyptern, sondern von Amalek⁵⁷⁵. Das berüchtigte Beduinenvolk, das den Juden auch später noch häufig zu schaffen machte, attackierte ohne ersichtlichen Grund, ohne Vorwarnung und mit äußerster Brutalität.⁵⁷⁶ Die Schwachen zuerst, Kinder und Frauen, Alte und Kranke.⁵⁷⁷ Ein scheinbar irrationaler und bis dato ungekannter Vernichtungswille, der seither den Prototyp des eliminatorischen Antisemitismus stellt. Dieser Hintergrund liefert den Aufhänger für die Weisung:

„Schreibe dies zum Gedächtnis in das Buch, und gib es auch in Jehoschuas Ohren, dass ich Amaleks Gedächtnis gänzlich von unter dem Himmel forttilgen werde.“⁵⁷⁸

⁵⁷⁴ 2 Mos 34, 27.

⁵⁷⁵ Amalek wird in der Thora als Sohn von Eliphas und der Hetäre Timnah erwähnt. Somit ist er ein Enkel von Esau. Er war der Gründungsvater des gleichnamigen Volkes im südlichen Kanaan.

⁵⁷⁶ Der *Midrasch* berichtet, sie hätten den gefallen männlichen Juden den Penis abgeschnitten und ihn zum Spott in den Himmel geworfen.

⁵⁷⁷ Ein Teil des jüdischen Volkes war in Rephidim zurückgeblieben, während Moses mit den Andern zum Horeb aufgebrochen war.

⁵⁷⁸ 2 Mos 17, 14.

Eine seltsame Order, die im fünften Buch Mose wiederholt wird.⁵⁷⁹ Das Andenken an ein Volk soll dadurch ausgelöscht werden, dass man den Opfern befiehlt, eben dieses Andenken aufzuschreiben. Als ob sich durch Erinnern vergessen ließe. Als ob man ein Feuer am besten dadurch erstickt, dass man es schürt. Und der Mann, der diese kryptische Weisung erhält, denkt ans Beten, will einen Altar bauen, statt aufzubegehen. Hätte nicht jeder vernünftige Mensch zumindest nachgehakt, wenn nicht gemault und gestritten? Kein Spiel mit dem Feuer bitte! Nicht festhalten, was man loswerden will! Trägt doch die schriftliche Reportage zur Bewahrung des amalekitischen Erbes bei, zur Pflege seines kulturellen und sozialen Gedächtnisses. Lassen wir also die Finger vom Schreiben! Möglich wäre allerdings auch, dass Moses diesen Widerspruch sah und sich drücken wollte. Lieber Beten als schreiben. Lieber das ungute Gefühl, das man beim Empfang der sperrigen Weisung verspürte, erst mal meditativ aussitzen.

Amalek lautet das erste Wort jedes Thoraschreibers. Er nimmt ein kleines Stück Pergament, schreibt darauf sorgfältig die vier Buchstaben des Namens dieser Erzantisemiten und streicht sie sofort wieder durch.⁵⁸⁰ Meist mit drei diagonalen Federstrichen, manchmal mit einem fetten Balken, dem Ideenreichtum sind hier theoretisch keine Grenzen gesetzt.⁵⁸¹ Anschließend radiert er die Schrift wieder aus. Den ganzen Sperrbezirk und nicht nur den verfluchten Namen. Dieser Akt wiederholt sich vor jedem neuen Arbeitsgang.

⁵⁷⁹ 5 Mos 17-19.

⁵⁸⁰ Die früheste Quelle für diese Praxis findet sich in *Kav Hayaschar* (99), wo berichtet wird, dass der Weise HaGaon Rabbi Heschel von Krakau seine Feder auf ihre Brauchbarkeit hin dadurch prüfte, dass er Amalek oder Haman in der beschriebenen Art aufs bzw. vom Pergament bannte.

⁵⁸¹ Es handelt sich hierbei um ein traditionelles Ritual (*minhag*), nicht um ein Gebot. Über Generationen verfestigte „Minhagim“ haben jedoch einen gesetzesähnlichen Stellenwert, so dass die meisten Schreiber die Variante mit den drei Diagonalen praktizieren.

Noch bevor er zu texten beginnt, vergegenwärtigt sich der Schreiber somit die Gefahren seines Schreibens. Eine bestimmte Buchstabenfolge wird festgesetzt, verbarrikadiert und für unzugänglich erklärt: „*Timche et Secher Amalek* – du sollst es auslöschen das Gedächtnis Amaleks!“ Damit ihm das Schreiben nicht zum halsbrecherischen Unterfangen gerät, sichert der Schreiber sich weitgehend ab, rüstet er sich sozusagen gegen die Amokläufe seiner Phantasie. Denn Amalek symbolisiert die Talfahrten des Geistes.⁵⁸² Das Volk ohne Grenzen, ohne Grundsätze und ohne Glauben. Das Volk, dem nichts heilig ist. Das Volk, dass überall Zweifel sät.⁵⁸³ Das Volk, das Gottes Thron und Namen unvollständig erscheinen lässt.⁵⁸⁴

Gibt sich der Name unvollständig, gilt dies auch für die Schrift. Amalek befließt sich als ihr Hinderer und Henker, als emanzipierte Stasi des Teufels und als Erfinder des syntaktischen Wortbruchs, der ans Zerstückeln denkt, wenn er die Morpheme verkuppelt. Die Vokale, heißt es, hätten sich im Hebräischen seither aus dem Staube gemacht. Schreiben ist daher auch gegen den Willen des Schreibers ein lausiges Versteckspiel und ständig müssen die Leerstellen und Krönchen auf den Lettern mitgezählt werden, um auf 600 000 sichtbare und unsichtbare Zeichen zu kommen.⁵⁸⁵ Diese Tätigkeit mag ein Grund sein, warum der jüdische Schreiber als Erbsenzähler gilt. Denn würde er auch nur einen Buchstaben weglassen oder dazustellen, lehrt der Talmud, könnte dies die Zerstörung der Welt bedeuten.⁵⁸⁶ *Sofer* heißt der Schreiber auf

⁵⁸² Amalek heißt vermutlich „Talbewohner“ bzw. „das Volk des Tales“.

⁵⁸³ Amalek hat den gleichen gematrigen Wert (240) wie das Wort „*Safek*“ (Zweifel).

⁵⁸⁴ Raschi zu 2 Mos 16, 17.

⁵⁸⁵ Die 5 845 Verse einer Thorarolle enthalten 79 976 Wörter bzw. 304 805 Buchstaben. Da die Thora jedoch der Überlieferung nach so viele Buchstaben hat wie jüdische Seelen am Sinai waren, werden sowohl die Leerstellen wie auch die Krönchen (Tagin) auf den Buchstaben mitgerechnet.

⁵⁸⁶ *Eruvin* 13a.

Hebräisch. Das Buch ist ein *Sefer*. Eine Erzählung nennt man *Sipur*. Die Literatur läuft als *Sifrut*.⁵⁸⁷ Fast alle Wörter, die sich ums Buch drehen, speisen sich aus der gleichen Wurzel: *Samech-Peh-Resch*. Diese Zeichenfolge bedeutet jedoch auch „zählen“. Wer meint, dass der Schreiber abschreibt, was man ihm vorschreibt, anders gesagt, dass er nur in dem Sinne „nach-er-zählt“ wie der Buchprüfer „nach-zählt“, der hat sich verrechnet. Schon allein in der Wortwahl, da Abschreiben rückübersetzt „fortrücken“ bedeutet.⁵⁸⁸ Der Kopierer ist so gesehen lediglich ein Wortversetzer, ganz ohne kreative Funktion. Ganz anders beim Thoraschreiben und Schriftstellern. Der Texter ist kein Rechenschieber, sondern Rechenschaftler. Er trägt seinen Namen einzig und allein deshalb, weil er beim Schreiben Rechenschaft über die Art und Weise seines Schreibens ablegen muss. Hat er den Worten Gewalt angetan? Hat er Buchstaben verkrüppelt, Sätze entstellt, Abschnitte verzerrt? Hat er Kronen auf Buchstaben gesetzt, wo sie nicht hingehören? Viel wichtiger noch: hat er die Reinigungsvorschriften beachtet und die Heiligungsformeln gemurmelt? Hat er mit der nötigen Konzentration und Motivation geschrieben? Und hat er auch verstanden, was er da aufs Pergament setzte oder gefiel er sich nur darin, Buchstaben abzapfeln und auszuschmücken?

Der Talmud zeigt am Beispiel der *Aggadoth*, dass selbst die phantastischsten Kompositionen vor einem Hintergrund entstehen, der an Regeln gebunden ist. Die Phantasie darf auslaufen, sofern sie der Lehre und der Forschung dient. Wahrheitssuche ist ein Stichwort, Spracherziehung ein anderes. Auch der Erzähler muss deshalb jedes Wort gewichten. Wenn jedes

⁵⁸⁷ Die Beispiele lassen sich beliebig fortsetzen. Ob Schrifttum, Bibliothek, Bücherei, Geschichte, Novelle – fast alles, was sich ums Buch dreht, hat die gleiche Wurzel *Samech-Peh-Resch*.

⁵⁸⁸ Lehatik von der Wortwurzel „*Aijn-Taw-Kuf*“.

Wort zählt, heißt dies, dass es kein Beiwort gibt. Alle Buchstaben bauen an der Aussage mit, nichts ist Flitterkram. Darüber muss sich der Schreiber Rechenschaft ablegen. Wie und warum erzählt er, nicht wie viel zählt er, das allein zählt.⁵⁸⁹

Beten und Schreiben, es klingt bereits an, liegen im Judentum eng beieinander. Ob so eng, dass die Begriffe unter bestimmten Vorzeichen austauschbar sind, bleibt abzuwarten. An dieser Stelle kann aber bereits festgehalten werden, dass der Archetyp des jüdischen Schreibens aufs Beten zählt und wie Moses, der den Beinamen „Großer Schreiber“ (*Safra rabba*) trug, vom Beten erzählt. Der *Sofer* muss ein besonders vorbildlicher, verlässlicher und frommer Mensch sein, der eine hohe Gewähr für die Integrität zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Schreiben und Leben bietet. Sein mustergültiges Betragen ist eine *conditio sine qua non* fürs Schreiben. Kein gesetzestreuer Jude würde das Werk eines Schreibers kaufen, wenn er wüsste, dass dieser zwar ein erstklassiger Texter ist, nichts jedoch von dem, was er buchstäblich vor-betet, umsetzt. Um es ihm noch schwerer zu machen, als das Leben eines halachischen Juden ohnehin ist, wird der *Sofer* deshalb, bevor er zur Feder greift, in die *Mikwe* geschickt. Er soll sich seelisch und geistig auf seine Arbeit bestmöglich (aus-)richten. Dazu gehört das Gebet, von dem die Weisen sagen, dass es idealerweise den ganzen Tag ausfüllen müsste.⁵⁹⁰ Dazu gehört eine Formel der Heiligung, die einem Gebet sehr nahe

⁵⁸⁹ Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist das Verbot, eine Thorarolle durch elektronische Medien zu erstellen. Ein tieferer Sinne ließe sich mit der Notwendigkeit eines persönlichen Verhältnisses des Schreibers zum Buch (seine Ein-Stellung) begründen, das durch die Reduktion des Schreibens aufs computergesteuerte Zählen verunmöglicht wird. Denn der Rechner ersetzt den Akt des qualitativen verbindlichen (Er-) Zählens durch quantitatives unverbindliches Zählen.

⁵⁹⁰ *Berachot* 21a. Hier geht es um die Frage, ob jemand die *Amida* (das sog. Achtzehn-Gebet) wiederholen soll, wenn er sich unsicher ist, ob er bereits gebetet hat. Rabbi

kommt.⁵⁹¹ Dazu gehört der vor jedem Studium der Thora gesprochene Segen. Denn die Schrift muss mit der nötigen Denkschwere und Offenheit, sowie klaren, den halachischen Vorgaben entsprechenden Motiven und einer gedämpften Portion Leidenschaft zustande kommen. Stimmt die Absicht nicht, ist das Werk unbrauchbar, muss es abgeschrieben und eingestampft werden. Das Schreiben wird demnach mit Gebeten vorbereitet und eingeleitet. Dem Schreiber werden auf diese Weise Wege und Techniken gewiesen, das Abdriften in automatisiertes Reproduktionsverhalten zu unterbinden. Die Heiligung des Schreibens ist das Ziel. So gesehen sind diese Rituale ein erbetener Vorgang, ist das Beten eine Präambel zum Schreibgebot, eine konstituierende Vor-Schrift und außerdem die zur Beurkundung der Heiligkeit des Schreibens maßgebliche Unterschrift. Die Gebete sichern das Fortschreiben, nicht das Geschriebene, weil nur ein bewegtes Schreiben seiner Verkultung trotzt. Wo sich das Anbeten der Schrift verbietet, verbittet sich auch ihre Verbildlichung, feste Formgebung, syntaktische Berechenbarkeit. Jeder Ruhigstellung muss entgegengearbeitet, jeder grammatikalischen Fürbitte wieder Abbitte geleistet werden.⁵⁹² Das Auf- und Niederschreiben ist nichts anderes als die Suche nach einem Ort für das beunruhigte Wort – ein Ort, der diesem die Bewegungsfreiheit garantiert, die ihm der verbildete Geist

Jochanan bejaht diese Frage mit dem Hinweis, dass der Beter meistens um etwas nachsucht, das dauerhafte Hilfe und deshalb dauerhaften Beten erfordert.

⁵⁹¹ Bevor er mit dem Schreiben beginnt, spricht er folgende Worte: „ich schreibe hiermit dieses Buch der Lehre zum Zweck der Verkündung seiner Heiligkeit.“ Nach getaner Arbeit fügt er einen perspektivischen und optimistischen Sinnspruch hinzu.

⁵⁹² Das Hebräische beinhaltet trotz seines logischen Aufbaus und seiner relativ einfachen Formenlehre faszinierende Widersprüche. Der Wortstamm für *Dikduk* (Grammatik) von *ledakdek* (aus *dak*-prüfen, betrachten) bedeutet einerseits „genau nehmen“, „genau sein“, verweist andererseits jedoch auch auf sein Gegenteil durch die Bedeutung von „verpulvern“ (*dakak*), „ausdünnen“ und „verschleiern“ (von *dok* –Schleier [vor den Augen], dünner Vorhang). Die Formenlehre ist etymologisch gesehen somit immer auch eine „Verschleierung“ ihres Bestandes. Vgl. S.R. Hirsch zur Wurzel *Dalet-kuf-kuf* in Matityahu Clark, *Etymological Dictionary*, a.a.O., S. 53.

nicht gewährt. Das Beten richtet sich somit selbst gegen die Schriftbilder und ihre Neigung zur Verzierung des Sinns. Es wirft Schatten auf die gekrönten Lettern, als Anwalt des Nichtgeschriebenen, das auch zu Wort kommen will, und das ein gewissenhafter Schreiber zwischen die Konsonanten stellt. Erinnern wir uns, das Hebräische hält seine Vokale bedeckt.

Am Anfang stand Amalek. Vom ersten Mal, da Moses angehalten wurde, zu schreiben. Mit dem ersten Wort, das ein Jude aufs Papier bringen sollte. Auch das Schreibwerkzeug weist darauf hin. *Kulmos*, das hebräische Wort für den vom Thoraschreiber benutzten Federkiel, hat den selben numerischen Wert wie der Ausdruck „*baAmalek* – „mit Amalek“. ⁵⁹³ Somit läuft Amalek buchstäblich mit dem Schreiber mit und jedes neue Zeichen verschafft ihm zusätzlichen Raum. Es sei denn, der Texter hätte ein Gegenmittel aufzuweisen. Die Thora nennt es auch prompt: „so wie Mosche seine Hand erhob, siegte Jisrael ob, und so wie er seine Hand ruhen ließ, siegte Amalek.“ ⁵⁹⁴ Ein traumgleiches Spektakel, von dem dieser Abschnitt berichtet. Es geht immer noch um den ersten jüdisch-amalekitischen Krieg. Nicht das Schwert entschied den Kampf, sondern eine Geste. Wenn Moses seine Hand lupfte, punktete Israel, wenn er sie fallen ließ, triumphierte der Feind. Die Gelehrten sind sich jedoch einig in der Auslegung dieser Stelle. Die Gebete sicherten den Sieg, der „Draht nach oben“ half ihn einzuschreiben ins Buch der Kriege, nicht die nackte Gewalt. Mit anderen Worten: gegen Amalek erfolgreich anschreiben, verlangt den Bund mit dem Himmel. Nur wer aus

⁵⁹³ *BaAmalek* taucht zum ersten Mal in 2 Mos 17, 9 auf, d.h. unmittelbar bevor Moses aufgefordert wird, die Geschehnisse aufzuschreiben. Der *Kulmos* ist das traditionelle aus Schilfrohr oder Gänsefedern hergestellte Schreibgerät der Thoraschreiber (*Kulmos* heißt „Schilfrohr“) *Kulmos* und *BeAmalek* haben den gematrischen Wert 242.

⁵⁹⁴ 2 Mos 17, 11-12.

seinem Schreib- auch einen Betakt macht, begegnet den Gefahren des Schreibens.⁵⁹⁵

3. Buchstabenjustiz

*Beten ist nur eine andere Art von
Selbstmord*

Friedrich Hebbel

Einem alten jüdischen Witz zufolge wird die Menschheit über die zweite anstehende Sintflut unterrichtet. Die Wasser, so heißt es, würden noch die letzte Hochgebirgsspitze landunter setzen. Dieses Urteil stehe fest. Niemand könne daran rütteln. Daraufhin halten die bekanntesten Buddhisten Ansprachen und rufen zum Übertritt auf. Auch der Papst meldet sich und beteuert, dass es noch Platz im Paradies gäbe, die Menschen müssten nur fleißig beten. Nach und nach erscheinen alle Oberhäupter der großen und kleinen Religionen, werben für ihre Sache, ermahnen die Gläubigen zur Reue und schärfen ihnen ein, den Himmel umso dringlicher fürs Seelenheil anzuflehen, als es fürs Erdenheil bereits zu spät sei. Schließlich fragt man auch die Rabbiner: „uns verbleiben genau drei Tage“, antworten sie, „das Überleben unter Wasser zu lernen.“⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ Die gängige Auslegung dieses *Passuks* läßt sich auch gematrisc stützen: *janiach jado* (seine Hand ruhte) und *chinam* (umsonst) haben den Zahlenwert 98. Als ob mit der Senkung der Hand alle Mühe „umsonst“ gewesen wäre.

⁵⁹⁶ In leicht abgewandelter Form im Buch des jüdischen Humors: William Novak, Moshe Waldoks (Hrsg.), *The Big book of Jewish humor*, New York, Harper Perennial, 1981, S. 304.

Handeln lautet der Leitspruch. Beten heißt handeln und scheint kaum mit Worten verbunden. Die Geste des Propheten veranschaulicht es und die Gelehrten unterstreichen es durch ihre Interpretationen. Moses, so Rabbeinu Bachja, lifte seine Hand nicht zur flehentlichen Bitte und begleitete die Geste mit keinem Gemurmel, sondern „streckte (sie) aus, um die Energie des letzten Buchstabens im Tetragramm auf sich zu ziehen.“⁵⁹⁷ Der Gelehrte erklärt, dass Moses mit seiner *Handlung* den göttlichen Buchstaben dazu bewegen wollte, sich in die Schlacht zu werfen und diese für Israel zu entscheiden. Das *He*⁵⁹⁸ sollte seine judikative Funktion wahrnehmen und im Kampf zwischen Israel und Amalek Gerechtigkeit üben. Die Reflexion übers Beten führt wieder, wie bei allen Bausteinen des jüdischen Denkens in die Schrift. Beten heißt mit Buchstaben handeln und aus Buchstaben seine Energien beziehen. Der Mensch richtet, die Buchstaben richten. Dabei dienen die Lettern auch schon mal als Lanzen und Schwerter, selbst graphisch versinnbildlicht wie etwa durch das *Sajin*⁵⁹⁹, das dem jüdischen Beter buchstäblich als Speerspitze im Kampf gegen Gott und die Welt dient.

Die Buchstaben richten bereits während der Schreiber sie ausrichtet. Wie in Kafkas Erzählung *Ein Traum*.⁶⁰⁰ Josef K. beobachtet auf dem Friedhof

⁵⁹⁷ R. Bachja zu 2 Mos 17, 12 (Übers. d. Verf.) Es handelt sich um den Kabbalisten Bachja Ben Ascher (um 1260-1340). Der einflussreiche Mystiker lebte und starb in Saragossa und ist bis heute ein viel gelesener Autor. Im Vordergrund stehen vor allem seine Kommentare zur Thora (aufbauend auf dem Prinzip des *Pardes*) sowie um sein Werk *Kad HaKemach*.

⁵⁹⁸ Das *He* ist der 5. Buchstabe des hebr. Alphabets (Zahlenwert 5) und hat im Tetragramm das „Übergewicht“, da es zweimal vorkommt (Jud-[K]He-Waw-[K]He). Das He steht oft als Abkürzung für den Namen Gottes und als Ausdruck für den göttlichen Charakter der 5 (!) Bücher Mose.

⁵⁹⁹ Das *Sajin* ist der 7. Buchstabe des hebr. Alphabets. Er bedeutet gleichzeitig „Waffe“ (Sing. u. Plur.). Siehe *sijen*-(sajin-jud-nun)-sich bewaffnen.

⁶⁰⁰ Franz Kafka, *Ein Traum*, in Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley (Hrsg.) *Franz Kafka: Drucke zu Lebzeiten*, Frankfurt am Main, Fischer, 1994, S. 295-299.

einen Künstler beim Bemalen eines Grabsteins mit Goldbuchstaben. Wie sich später herausstellen wird, handelt es sich um das Grabmal Josef K.'s. Die Arbeit geht dem Künstler leicht von der Hand, bis er den Zuschauer bemerkt. Da gerät sie ins Stocken („es bestand irgendein Hindernis“⁶⁰¹), so dass der Mann sich gezwungen sieht, den Stift zu senken:

„Der Künstler wartete, bis K. sich beruhigt hatte, und entschloss sich dann, da er keinen Ausweg fand, dennoch zum Weiterschreiben. Der erste kleine Strich, den er machte, war für K. eine Erlösung, der Künstler brachte ihn aber offenbar nur mit dem äußersten Widerstreben zustande; die Schrift war auch nicht mehr so schön, vor allem schien es an Gold zu fehlen, blass und unsicher zog sich der Strich hin, nur sehr groß wurde der Buchstabe.“⁶⁰²

Einem stummen Prozess wohnt der Leser bei. Keiner der Beteiligten spricht. Weder die zwei Grabsteinträger, noch der Künstler und auch der Träumer nicht. Das einzige, was die Männer interessiert, ist das Fortkommen der Schrift („K., der sehr begierig auf das Fortschreiten der Inschrift war, kümmerte sich kaum um den Mann.“⁶⁰³). Ein Freiluftgericht unter Aufsicht der Schrift. K. hat sich wie zufällig auf den Friedhof begeben (Hebräisch: das *Haus des Lebens*⁶⁰⁴), zunächst weil die Grabhügel ihn „verlockten“, dann aber

(Zuerst um den 15. Dezember 1916 erschienen in *Das jüdische Prag*. Eine Sammelschrift, Prag, Verlag der 'Selbstwehr' 1917, S. 32 - 33.).

⁶⁰¹ Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 297.

⁶⁰² Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 297 f.

⁶⁰³ Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 297.

⁶⁰⁴ Im Hebräischen gibt es mehrere gängige Ausdrücke für „Friedhof“. Die bekanntesten sind *Beit HaChaim* (Haus des Lebens), *Beit Olam* (das ewige Haus [nach Kohelet 12, 5]) und *Beit HaKrawot*. Dieser Ausdruck heißt wörtlich „Haus der Gräber“. Das hebräische Wort für Grab bedeutet jedoch sowohl „bedecken“ wie auch „aufdecken“ (Siehe S.R. Hirsch zu Kuf-bet-resch, in Matityahu Clark, *Etymological Dictionary*, a.a.O., S. 223). Darin drückt sich der im Judentum verankerte Gedanke der Auferstehung aus (gestützt durch das Verbot, Gräber aufzulösen). Für K. ist diese Heimkehr ins „Haus des Lebens“

um „unter Jubel“ heimzukehren („Er glaubte gar nicht eilig genug hinkommen zu können.“⁶⁰⁵). Die Szene wirkt vertraut. Wo immer Kafkas Helden Schriftstücke erhalten, in Schriftstücke Einsicht nehmen oder von Schriftstücken hören, wiegen diese schwer. Wie der Klammsche Brief im *Schloss* oder Ernas Brief im *Proceß*. Obwohl K. die Schreiber nicht kennt, ihre Funktion ungeklärt ist oder der Inhalt abstrus erscheint, reagiert er benommen, furchtsam, demütig, ehrerbietig und, vor allem *ergriffen*.⁶⁰⁶ Die seltsamsten Schreiben hängt er sich an die Zimmerwand oder um den Hals und steckt sie sich in die Taschen, obwohl sie „wahlloses“ und „wertloses“ Zeug enthalten und die Verfasser den Inhalt als „Geschwätz“ bezeichnen.⁶⁰⁷ Als ob er sich ihrem Einfluss nicht entziehen könnte, als ob ihm das geschriebene Wort als solches „heilig“ sei. Als Tagebuchautor ging Kafka noch einen Schritt weiter. Er sah sich buchstäblich im Wort lebend, behauptete im Buchstabenmeer gefangen, dort wie auf eine einsame Insel verbannt zu sein⁶⁰⁸ und von den Buchstaben zu kurz gehalten zu werden:

„Ich kann es nicht verstehn und nicht einmal glauben. Ich lebe nur hie und da in einem kleinen Wort, in dessen Umlaut (oben "stößt") ich z.B. auf einen Augenblick meinen unnützen Kopf verliere. Erster und letzter Buchstabe sind Anfang und Ende meines fischartigen Gefühls.“⁶⁰⁹

jedoch mit einem Schriftakt verbunden. Die Ruhe kehrt nicht mit der Beerdigung ein, sondern erst, als er seinen Namen auf dem Grabstein sieht.

⁶⁰⁵ Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 297.

⁶⁰⁶ Eine aussagekräftige Stelle für sein Verhältnis zur Schrift: „Ich bin vor meinen Schwestern, besonders früher war es so, oft ein ganz anderer Mensch gewesen, als vor andern Leuten. Furchtlos, bloßgestellt, mächtig, überraschend, *ergriffen* (d. Verf.) wie sonst nur beim Schreiben.“ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 569 (Eintrag v. 21.8.1913). Von der Schrift *ergriffen*. Man darf diesen Ausdruck ruhig wörtlich nehmen.

⁶⁰⁷ Erna über den Inhalt ihres Briefes an den Onkel; in Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley (Hrsg.) *Franz Kafka: Der Proceß* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1990, S. 121.

⁶⁰⁸ Siehe die Crusoe-Parabel in der Tagebuchnotiz v. 18.2.1920.

⁶⁰⁹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 38 (Tagebuchaufzeichnung v. 20.8.1911).

Ein Wort räumt ihm den nötigen Lebensraum ein, die Buchstaben bestimmen sein Dasein. „Ich bin ein Buchstabe irgendwo in einem großen, dicken Roman“⁶¹⁰, schrieb Franz Werfel, der sich wie Kafka von der Macht der Schrift *ergriffen* zeigte (das unbekannte Wort (...), das uns *umfasst*⁶¹¹). Kafka sah sein buchstäbliches Dasein allerdings bescheidener, armseliger. Kein stolzer Buchstabe mit einer unverkennbaren Persönlichkeit, sondern Teil eines gequetschten und gequälten Zeichens.⁶¹² Die Buchstaben beherrschen den Schriftsteller, statt umgekehrt; die Schrift drängt sich auf unangenehme Weise auf:

Kein Wort fast das ich schreibe paßt zum andern, ich höre
wie sich die Konsonanten blechern an einander reiben und
die Vokale singen dazu wie Ausstellungsneger.⁶¹³

Kafka rang nicht um Worte und rechtete auch nicht mit ihnen, sondern sah sich von ihnen zu Recht gerichtet, akzeptierte das Urteil, das ihm „eine vage Hoffnung“ ließ, „aber nicht besser, als die Inschriften auf den Grabdenkmälern.“⁶¹⁴ Hingerichtet wie die Gefangenen in der *Strafkolonie*, denen das Urteil buchstäblich auf den Leib geschrieben wird. Die Urteilskraft der Buchstaben scheint unbegrenzt. Je unheimlicher, abstoßender und vertrauensunwürdiger die Menschen, desto gebietender die Schrift. Selbst der Schmierzettel neben dem Aufgang zu den Gerichtskanzleien, der „in einer

⁶¹⁰ Franz Werfel, *Der Buchstabe*,

⁶¹¹ Ebd.

⁶¹² Dieser Tagebucheintrag erinnert an die Vokalzeichen der hebräischen Sprache, die nur für Anfänger, für Übungszwecke benutzt und als *Cholam* (O-Laut) auf den zu vokalisierenden Konsonanten gesetzt werden. Als ob Kafka sich als eines dieser unsichtbaren Hilfszeichen sah, dem unter „normalen“ Verhältnissen kein Platz eingeräumt wird. Ein verschämtes, nur „geduldetes“ Zeichen sozusagen.

⁶¹³ Franz Kafka, *Tagebücher*, a. a. O., S. 130 (Tagebuchaufzeichnung v. 15.12.1910).

⁶¹⁴ Ebd.

kindlichen, ungeübten Schrift“⁶¹⁵ den Weg weist und von dem Durchschnittspassanten nicht einmal wahrgenommen würde, wird ernst genommen. Im Gegensatz zu den Schreibern, denen nicht zu trauen ist, die – wie er fasziniert registriert – von Gott „mit Verblendung“ bestraft werden.⁶¹⁶ „Schriftsteller reden Gestank“⁶¹⁷, notiert er in sein Tagebuch und Ernst Rowohlt vertraut er den Satz an: „Die verbreitetste Individualität der Schriftsteller besteht ja darin, daß jeder auf ganz besondere Weise sein Schlechtes verdeckt.“⁶¹⁸ Kafka baut auf der Macht der Schrift, auf den Kräften, die der Schreiber entfesselt, aber nicht beherrscht, die er heraufbeschwört und herunterbetet, aber nicht so ausrichten kann, wie er es gerne hätte:

„Das Bewußtsein meiner dichterischen Fähigkeiten ist am Abend und am Morgen unüberblickbar. Ich fühle mich gelockert bis auf den Boden meines Wesens und kann aus mir heben was ich nur will. Dieses Hervorlocken solcher Kräfte, die man dann nicht arbeiten läßt, erinnern mich an mein Verhältnis zur B. Auch hier sind Ergießungen, die nicht entlassen werden, sondern im Rückstoß sich selbst vernichten müssen, nur daß es sich hier -- das ist der Unterschied -- um geheimnisvollere Kräfte und um mein Letztes handelt.“⁶¹⁹

⁶¹⁵ Franz Kafka, *Der Proceß*, a.a.O., S. 88.

⁶¹⁶ Anlässlich der Theatervorführung *Meschumed* v. A. Scharansky im Café Savoy. Vom 24.9.1911 bis zum 21.1.1912 gastierte in Prag eine jiddische Theatertruppe aus Lemberg. Deren Vorführungen werden ausführlich beschrieben. Kafka muss sehr beeindruckt gewesen sein, sonst hätte er nicht seitenweise detaillierte Beschreibungen abgegeben, die sich über mehrere Tage hinzogen. Siehe Tagebucheintrag v. 6. - 9.10.1911 in Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 65.

⁶¹⁷ Franz Kafka: *Tagebücher*, a.a.O., S. 13.

⁶¹⁸ Brief v. 14.8.1912 in Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 429.

⁶¹⁹ Franz Kafka: *Tagebücher*, a.a.O., S. 53. (Tagebucheintrag v. 3.11.1911). Mit „B.“ ist Celina Bailly, die ehemalige französische Gouvernante der Familie Kafka gemeint.

Kafkas Drang zum Schreiben suggeriert sakralen Charakter, der oft einen erotischen Anstrich erhält. Vor allem dann, wenn er seine Liebe zum Schreiben mit seinen Gefühlen für Frauen vergleicht. „Befriedigt“ sah er sich immer nur „durch Litteratur“ oder „durch den Beischlaf.“⁶²⁰ Vor die Entscheidung gestellt, was zu bevorzugen wäre, fiel die Antwort nicht schwer: „ich [bin] nichts anderes als Litteratur“⁶²¹ und „alles was sich nicht auf Litteratur bezieht, hasse ich, es langweilt mich Gespräche zu führen (selbst wenn sie sich auf Litteratur beziehen).“⁶²² Kafka war mit der Literatur verheiratet. Seinen Sturz in die Untiefen der Schrift hat er dem „Ersticken“⁶²³ in Zweisamkeit vorgezogen, wovon die zahlreichen Beziehungsbrüche, insbesondere die zweifache Lösung seiner Verlobung mit Felice Bauer ein beredtes Zeugnis ablegen. Nie sah er jedoch die Schreiberei als ein Vehikel zum Ruhm. Das bezeugt nicht nur die Order, seinen Nachlass zu verbrennen, sondern jede Zeile seines Tagebuchs, mit der er seine Qualitäten als Autor bezweifelt. Vom Schreiben konnte er dennoch nicht lassen. Sich unter die Erde schreiben war seine Devise.

⁶²⁰ Der vollständige Satz lautet: „Ich hatte gehofft, durch den Blumenstrauß meine Liebe zu ihr ein wenig zu befriedigen, es war ganz nutzlos. Es ist nur durch Litteratur oder durch den Beischlaf möglich.“ (Kafka stellte zu jenem Zeitpunkt der Schauspielerinnen Chaja Tschissik nach). Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 231.

⁶²¹ Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 579 (Eintrag v. 21.8.1913). Diese Sichtweise zieht sich wie ein roter Faden durchs Werk. Um ein weiteres Beispiel zu nennen: „Von der Litteratur aus gesehen ist mein Schicksal sehr einfach. Der Sinn für die Darstellung meines traumhaften innern Lebens hat alles andere ins Nebensächliche gerückt und es ist in einer schrecklichen Weise verkümmert und hört nicht auf zu verkümmern. Nichts anderes kann mich jemals zufrieden stellen.“ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 546 (Eintrag v. 6.8.1914).

⁶²² Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 581 (Eintrag v. 21.8.1913).

⁶²³ Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 574 (Eintrag v. 14.8.1913).

Wie Agnons Schreiber Raphael entwickelte Kafka eine nachgerade sklavische Abhängigkeit von der Schrift⁶²⁴, die auf bestürzende Weise Vilém Flussers Devise vorexerzierte, dass das Schreiben nötig, das Leben aber unnötig sei. Kafka, gewissermaßen die säkulare Ausgabe des agnonschen Thoraschreibers, drückte auch seinen Leitfiguren den Stempel der Buchstäblichkeit auf. Heere von gesichtslosen Schreibern klappern auf ihren Schreibmaschinen und verheeren tonnenweise geduldiges Papier. Schreibversessene und schriftbesessene Schriftführer, die wenig gesprächig, aber sehr „behände“ im Aufschreiben sind:

„Oft diktiert der Beamte so leise, daß der Schreiber es sitzend gar nicht hören kann, dann muß er immer aufspringen, das Diktierte auffangen (sic!), schnell sich setzen und es aufschreiben, dann wieder aufspringen u.s.f.“⁶²⁵

Kafkas Reiche sind Schriftreiche und Schriftstaaten mit Schreibstuben als Thronzimmer und kryptischen Gesetzen als Kronjuwelen. Die Gesetze entsprechen alle dem Grundtenor der *Chukim*⁶²⁶: in der Thora enthaltene Rechtssätze, die sich der Logik sperren und unkommentiert stehen. Kafkas Schreiber befolgen sie gleichmütig und ohne Erklärungs- oder Rechtfertigungsdrang. Je irrationaler und absurder desto selbstverständlicher scheint die Exekutive kafkascher Prägung („die *höheren* Diener und

⁶²⁴ Siehe das Kapitel „Sakrales Augenmaß“.

⁶²⁵ Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley (Hrsg.) *Franz Kafka: Das Schloß* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1982, S. 281.

⁶²⁶ Einer von drei in der Thora enthaltenen Gesetzestypen: *Mischpatim* (erklärte und logisch nachvollziehbare Gesetze), *Ejdim* (Zeugnisse) und *Chukim* (etwa 20 nicht erklärte und dem logischen Denken unzugängliche Gesetze. Beispiele hierfür sind die *Kaschrut* [Speisevorschriften], die entgegen der landläufigen Meinung in der Thora nicht gesundheitlich begründet wurden.) und das Opfer der *Para aduma* (die [spirituelle] Reinigung mittels Spuren von Brandasche einer „roten Kuh“).

um „unter Jubel“ heimzukehren („Er glaubte gar nicht eilig genug hinkommen zu können.“⁶⁰⁵). Die Szene wirkt vertraut. Wo immer Kafkas Helden Schriftstücke erhalten, in Schriftstücke Einsicht nehmen oder von Schriftstücken hören, wiegen diese schwer. Wie der Klammsche Brief im *Schloss* oder Ernas Brief im *Proceß*. Obwohl K. die Schreiber nicht kennt, ihre Funktion ungeklärt ist oder der Inhalt abstrus erscheint, reagiert er benommen, furchtsam, demütig, ehrerbietig und, vor allem *ergriffen*.⁶⁰⁶ Die seltsamsten Schreiben hängt er sich an die Zimmerwand oder um den Hals und steckt sie sich in die Taschen, obwohl sie „wahlloses“ und „wertloses“ Zeug enthalten und die Verfasser den Inhalt als „Geschwätz“ bezeichnen.⁶⁰⁷ Als ob er sich ihrem Einfluss nicht entziehen könnte, als ob ihm das geschriebene Wort als solches „heilig“ sei. Als Tagebuchautor ging Kafka noch einen Schritt weiter. Er sah sich buchstäblich im Wort lebend, behauptete im Buchstabenmeer gefangen, dort wie auf eine einsame Insel verbannt zu sein⁶⁰⁸ und von den Buchstaben zu kurz gehalten zu werden:

„Ich kann es nicht verstehn und nicht einmal glauben. Ich lebe nur hie und da in einem kleinen Wort, in dessen Umlaut (oben "stößt") ich z.B. auf einen Augenblick meinen unnützen Kopf verliere. Erster und letzter Buchstabe sind Anfang und Ende meines fischartigen Gefühls.“⁶⁰⁹

jedoch mit einem Schriftakt verbunden. Die Ruhe kehrt nicht mit der Beerdigung ein, sondern erst, als er seinen Namen auf dem Grabstein sieht.

⁶⁰⁵ Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 297.

⁶⁰⁶ Eine aussagekräftige Stelle für sein Verhältnis zur Schrift: „Ich bin vor meinen Schwestern, besonders früher war es so, oft ein ganz anderer Mensch gewesen, als vor andern Leuten. Furchtlos, bloßgestellt, mächtig, überraschend, *ergriffen* (d. Verf.) wie sonst nur beim Schreiben.“ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 569 (Eintrag v. 21.8.1913). Von der Schrift *ergriffen*. Man darf diesen Ausdruck ruhig wörtlich nehmen.

⁶⁰⁷ Erna über den Inhalt ihres Briefes an den Onkel; in Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley (Hrsg.) *Franz Kafka: Der Proceß* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1990, S. 121.

⁶⁰⁸ Siehe die Crusoe-Parabel in der Tagebuchnotiz v. 18.2.1920.

⁶⁰⁹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 38 (Tagebuchaufzeichnung v. 20.8.1911).

Ein Wort räumt ihm den nötigen Lebensraum ein, die Buchstaben bestimmen sein Dasein. „Ich bin ein Buchstabe irgendwo in einem großen, dicken Roman“⁶¹⁰, schrieb Franz Werfel, der sich wie Kafka von der Macht der Schrift *ergriffen* zeigte (das unbekannte Wort (...), das uns *umfasst*⁶¹¹). Kafka sah sein buchstäbliches Dasein allerdings bescheidener, armseliger. Kein stolzer Buchstabe mit einer unverkennbaren Persönlichkeit, sondern Teil eines gequetschten und gequälten Zeichens.⁶¹² Die Buchstaben beherrschen den Schriftsteller, statt umgekehrt; die Schrift drängt sich auf unangenehme Weise auf:

Kein Wort fast das ich schreibe paßt zum andern, ich höre
wie sich die Konsonanten blechern an einander reiben und
die Vokale singen dazu wie Ausstellungsneger.⁶¹³

Kafka rang nicht um Worte und rechtete auch nicht mit ihnen, sondern sah sich von ihnen zu Recht gerichtet, akzeptierte das Urteil, das ihm „eine vage Hoffnung“ ließ, „aber nicht besser, als die Inschriften auf den Grabdenkmälern.“⁶¹⁴ Hingerichtet wie die Gefangenen in der *Strafkolonie*, denen das Urteil buchstäblich auf den Leib geschrieben wird. Die Urteilskraft der Buchstaben scheint unbegrenzt. Je unheimlicher, abstoßender und vertrauensunwürdiger die Menschen, desto gebietender die Schrift. Selbst der Schmierzettel neben dem Aufgang zu den Gerichtskanzleien, der „in einer

⁶¹⁰ Franz Werfel, *Der Buchstabe*,

⁶¹¹ Ebd.

⁶¹² Dieser Tagebucheintrag erinnert an die Vokalzeichen der hebräischen Sprache, die nur für Anfänger, für Übungszwecke benutzt und als *Cholam* (O-Laut) auf den zu vokalisierenden Konsonanten gesetzt werden. Als ob Kafka sich als eines dieser unsichtbaren Hilfszeichen sah, dem unter „normalen“ Verhältnissen kein Platz eingeräumt wird. Ein verschämtes, nur „geduldetes“ Zeichen sozusagen.

⁶¹³ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 130 (Tagebuchaufzeichnung v. 15.12.1910).

⁶¹⁴ Ebd.

kindlichen, ungeübten Schrift⁶¹⁵ den Weg weist und von dem Durchschnittspassanten nicht einmal wahrgenommen würde, wird ernst genommen. Im Gegensatz zu den Schreibern, denen nicht zu trauen ist, die – wie er fasziniert registriert – von Gott „mit Verblendung“ bestraft werden.⁶¹⁶ „Schriftsteller reden Gestank“⁶¹⁷, notiert er in sein Tagebuch und Ernst Rowohlt vertraut er den Satz an: „Die verbreitetste Individualität der Schriftsteller besteht ja darin, daß jeder auf ganz besondere Weise sein Schlechtes verdeckt.“⁶¹⁸ Kafka baut auf der Macht der Schrift, auf den Kräften, die der Schreiber entfesselt, aber nicht beherrscht, die er heraufbeschwört und herunterbetet, aber nicht so ausrichten kann, wie er es gerne hätte:

„Das Bewußtsein meiner dichterischen Fähigkeiten ist am Abend und am Morgen unüberblickbar. Ich fühle mich gelockert bis auf den Boden meines Wesens und kann aus mir heben was ich nur will. Dieses Hervorlocken solcher Kräfte, die man dann nicht arbeiten läßt, erinnern mich an mein Verhältnis zur B. Auch hier sind Ergießungen, die nicht entlassen werden, sondern im Rückstoß sich selbst vernichten müssen, nur daß es sich hier -- das ist der Unterschied -- um geheimnisvollere Kräfte und um mein Letztes handelt.“⁶¹⁹

⁶¹⁵ Franz Kafka, *Der Proceß*, a.a.O., S. 88.

⁶¹⁶ Anlässlich der Theatervorführung *Meschumed* v. A. Scharansky im Café Savoy. Vom 24.9.1911 bis zum 21.1.1912 gastierte in Prag eine jiddische Theatertruppe aus Lemberg. Deren Vorführungen werden ausführlich beschrieben. Kafka muss sehr beeindruckt gewesen sein, sonst hätte er nicht seitenweise detaillierte Beschreibungen abgegeben, die sich über mehrere Tage hinzogen. Siehe Tagebucheintrag v. 6. - 9.10.1911 in Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 65.

⁶¹⁷ Franz Kafka: *Tagebücher*, a.a.O., S. 13.

⁶¹⁸ Brief v. 14.8.1912 in Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 429.

⁶¹⁹ Franz Kafka: *Tagebücher*, a.a.O., S. 53. (Tagebucheintrag v. 3.11.1911). Mit „B.“ ist Celina Bailly, die ehemalige französische Gouvernante der Familie Kafka gemeint.

Kafkas Drang zum Schreiben suggeriert sakralen Charakter, der oft einen erotischen Anstrich erhält. Vor allem dann, wenn er seine Liebe zum Schreiben mit seinen Gefühlen für Frauen vergleicht. „Befriedigt“ sah er sich immer nur „durch Litteratur“ oder „durch den Beischlaf.“⁶²⁰ Vor die Entscheidung gestellt, was zu bevorzugen wäre, fiel die Antwort nicht schwer: „ich [bin] nichts anderes als Litteratur“⁶²¹ und „alles was sich nicht auf Litteratur bezieht, hasse ich, es langweilt mich Gespräche zu führen (selbst wenn sie sich auf Litteratur beziehen).“⁶²² Kafka war mit der Literatur verheiratet. Seinen Sturz in die Untiefen der Schrift hat er dem „Ersticken“⁶²³ in Zweisamkeit vorgezogen, wovon die zahlreichen Beziehungsbrüche, insbesondere die zweifache Lösung seiner Verlobung mit Felice Bauer ein beredtes Zeugnis ablegen. Nie sah er jedoch die Schreiberei als ein Vehikel zum Ruhm. Das bezeugt nicht nur die Order, seinen Nachlass zu verbrennen, sondern jede Zeile seines Tagebuchs, mit der er seine Qualitäten als Autor bezweifelt. Vom Schreiben konnte er dennoch nicht lassen. Sich unter die Erde schreiben war seine Devise.

⁶²⁰ Der vollständige Satz lautet: „Ich hatte gehofft, durch den Blumenstrauß meine Liebe zu ihr ein wenig zu befriedigen, es war ganz nutzlos. Es ist nur durch Litteratur oder durch den Beischlaf möglich.“ (Kafka stellte zu jenem Zeitpunkt der Schauspielerin Chaja Tschissik nach). Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 231.

⁶²¹ Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 579 (Eintrag v. 21.8.1913). Diese Sichtweise zieht sich wie ein roter Faden durchs Werk. Um ein weiteres Beispiel zu nennen: „Von der Litteratur aus gesehen ist mein Schicksal sehr einfach. Der Sinn für die Darstellung meines traumhaften innern Lebens hat alles andere ins Nebensächliche gerückt und es ist in einer schrecklichen Weise verkümmert und hört nicht auf zu verkümmern. Nichts anderes kann mich jemals zufrieden stellen.“ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 546 (Eintrag v. 6.8.1914).

⁶²² Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 581 (Eintrag v. 21.8.1913).

⁶²³ Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 574 (Eintrag v. 14.8.1913).

Wie Agnons Schreiber Raphael entwickelte Kafka eine nachgerade sklavische Abhängigkeit von der Schrift⁶²⁴, die auf bestürzende Weise Vilém Flussers Devise vorexerzierte, dass das Schreiben nötig, das Leben aber unnötig sei. Kafka, gewissermaßen die säkulare Ausgabe des agnonschen Thoraschreibers, drückte auch seinen Leitfiguren den Stempel der Buchstäblichkeit auf. Heere von gesichtslosen Schreibern klappern auf ihren Schreibmaschinen und verheeren tonnenweise geduldiges Papier. Schreibversessene und schriftbesessene Schriftführer, die wenig gesprächig, aber sehr „behände“ im Aufschreiben sind:

„Oft diktiert der Beamte so leise, daß der Schreiber es sitzend gar nicht hören kann, dann muß er immer aufspringen, das Diktierte auffangen (sic!), schnell sich setzen und es aufschreiben, dann wieder aufspringen u.s.f.“⁶²⁵

Kafkas Reiche sind Schriftreiche und Schriftstaaten mit Schreibstuben als Thronzimmer und kryptischen Gesetzen als Kronjuwelen. Die Gesetze entsprechen alle dem Grundtenor der *Chukim*⁶²⁶: in der Thora enthaltene Rechtssätze, die sich der Logik sperren und unkommentiert stehen. Kafkas Schreiber befolgen sie gleichmütig und ohne Erklärungs- oder Rechtfertigungsdrang. Je irrationaler und absurder desto selbstverständlicher scheint die Exekutive kafkascher Prägung („die *höheren* Diener und

⁶²⁴ Siehe das Kapitel „Sakrales Augenmaß“.

⁶²⁵ Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley (Hrsg.) *Franz Kafka: Das Schloß* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1982, S. 281.

⁶²⁶ Einer von drei in der Thora enthaltenen Gesetzestypen: *Mischpatim* (erklärte und logisch nachvollziehbare Gesetze), *Ejdim* (Zeugnisse) und *Chukim* (etwa 20 nicht erklärte und dem logischen Denken unzugängliche Gesetze. Beispiele hierfür sind die *Kaschrut* [Speisevorschriften], die entgegen der landläufigen Meinung in der Thora nicht gesundheitlich begründet wurden.) und das Opfer der *Para aduma* (die [spirituelle] Reinigung mittels Spuren von Brandasche einer „roten Kuh“).

Beamten“) den „höheren“ Bestimmungen nachzukommen. Das gilt vor allem für die Schreiber im *Schloß* und im *Proceß*. Dazu passt auch, dass die angeschriebenen Angeklagten und Bittsteller in der Regel nur „gehört“ werden, wenn sie schriftliche Eingaben machen, dass selbst dann geschrieben werden muss, wenn die (Beweg-)Gründe fehlen, weil die Angeklagten weder die Gerichtsakten, noch die Anklageschrift einsehen dürfen.⁶²⁷ Möchten sie dennoch mündlich vorsprechen, kommen sie nicht an, dringen nicht vor, sind die Ansprechpartner abwesend oder unzuständig oder ist ihre Existenz bloßes Gerücht. Endlose Briefe sind die Folge, ellenlange Petitionen, die monatelang oder Jahre liegen bleiben, um dann knapp und ungenügend beantwortet zu werden. Aber immerhin, ein Brief kommt fast immer, ein Gespräch mit den Schreibern hingegen nie zustande. Nur schreibend bitten, nur schreibend beten. Anhaltspunkte hierfür finden sich auch dort, wo selten genug vom Beten die Rede ist. Wie etwa *Im Gespräch mit dem Beter*, wo der Erzähler in die Kirche geht, um gesehen zu werden, statt zu beten.⁶²⁸ Wie in der Domszene im *Proceß*, wo K. auf die Frage des Geistlichen, ob er ein Gebetbuch habe, zugeben muss, dass es sich um „ein Album der städtischen Sehenswürdigkeiten“ handle.⁶²⁹ Wie in der *Synagoge von Thamühl*, wo sich das Interesse der Frauen auf den Marder konzentriert, statt auf den Gottesdienst. Allen Szenen ist gemeinsam, dass der Inhalt nicht hergibt, was der Titel verspricht. Als ob Kafka hätte Leser anlocken wollen, die sonst nicht eingestiegen wären. Als ob sie auf die Frage gestoßen werden sollten: Was bitteschön hat dieser Text mit Beten zu tun?

⁶²⁷ „Die Schriften des Gerichtes, vor allem die Anklageschrift (sind) dem Angeklagten und seiner Verteidigung unzugänglich.“ Franz Kafka, *Der Proceß*, a.a.O., S. 152.

⁶²⁸ „Der Zweck meines Betens ist von den Leuten angeschaut zu werden.“ Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley (Hrsg.) *Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1993, Bd I (hrsg. von Jost Schillemeit), S. 89.

⁶²⁹ Franz Kafka, *Der Proceß*, a.a.O., S. 288.

Beten wäre demnach nicht an einen bestimmten Ort gebunden, ebenso wenig an religiöse Werte und auch nicht ans gesprochene Wort. Die einzigen Erklärungslinien führen zum Schreiben, in die Urteilsfähigkeit der Buchstaben, in den Beurteilungsraum der Schrift. „Das Schreiben versagt sich mir“⁶³⁰, verzweifelt Kafka immer wieder. Nicht der Autor hat Schwierigkeiten zu schreiben, sondern die Schrift hat sich, aus welchen Gründen auch immer, so entschieden. „Blaß und unsicher zog sich der Strich hin“⁶³¹, heißt es auch hier wieder passiv betrachtet, als ob der Strich sich selber zöge und der Schreiber tatenlos zusehen müsste. Kafka „beherrscht“ das Schreiben nicht, so sehr er sich anstrengt und so gerne er seine „ausdrücklich“ erfundenen Worte gerne niederschreiben würde. Wo sie nicht wollen, geben sie sich „trocken, verkehrt, unbeweglich, der ganzen Umgebung hinderlich, ängstlich, vor allem aber lückenhaft.“⁶³² So auch auf dem Friedhof im *Traum*. Der Künstler kann nicht weiterschreiben. Das große „J“ legt sich quer, so dass der Künstler „wütend mit einem Fuß in den Grabhügel“ stampft.⁶³³ Es ist das J des Juden Joseph, das nicht ausgeschrieben sein will. Erst als sich dieser ins Grab legt („abzubitten war keine Zeit mehr.“), „jagte oben sein Name mit mächtigen Zieraten über den Stein.“⁶³⁴ Was genau war der Grund für das Murren der Schrift? Wer sollte mit der Grablegung ruhig gestellt werden? Josef K. oder der Jude Kafka? Der vertraute Mensch oder der veruntreute Jude? Die Nähe dieser Erzählung zum *Proceß*, vor allem durch die Namensgebung (Josef K.) und durch den Zeitraum der Veröffentlichung hat dazu geführt, diesen Text als

⁶³⁰ Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 373.

⁶³¹ Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 298.

⁶³² Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 251 (Eintrag v. 15.11.1911).

⁶³³ Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 298.

⁶³⁴ Ebd.

„Nachruhmphantasie“ K's zu interpretieren.⁶³⁵ Damit wäre jedoch nicht die Bedeutung der jüdischen Symbolik erklärt: der Künstler mit der Samtkappe, der wie die mosaischen Gesetzestafeln „in der Luft“ gehaltene Grabstein, der Buchstabe J. Hinzu kommt die Leere der Grabstelle. Außer dem Künstler und den Friedhofsbediensteten assistiert niemand, gibt es keine Zuschauer, keine Fans oder Adepten, die das Grab des Meisters in eine Wallfahrtsstätte verwandelten. Zwar wehen Fahnen am Grabhügel und es scheint aus der Ferne, „als herrsche dort viel Jubel.“⁶³⁶ Dieser wird jedoch ganz offensichtlich vom Ort und nicht von Menschen ausgelöst.

Es spricht einiges dafür, diese Erzählung als eine erträumte „Rückkehr“ ins Judentum zu deuten. K freut sich angesichts des Friedhofs, reagiert nachgerade überschwänglich beim *Anblick* der „verlockenden“ Grabstätte.⁶³⁷ Eine festliche Stimmung an einem „schönen Tag“ mit ausklingendem „Entzücken“, da man „von einer sanften Strömung auf den Rücken gedreht“ im Grab versinkt.⁶³⁸ Ein Bild, das der jüdischen Vorstellung von der letzten Ruhestätte als „frisch gemachtem Bett“ entspricht, das den Toten „sanft und liebevoll“ aufnimmt.⁶³⁹ Ein Bild, das auch die wesentlichen Elemente der kabbalistischen Grabmetaphorik enthält. Die letzte Ruhestätte als ein das Leben aufbewahrender Ort, der „gute Ort“ (*Getort* auf jiddisch), wie die deutschsprechenden Juden bis heute sagen, weil ihm die Unsterblichkeit „eingeschrieben“ ist. Durch die läuternden und regenerativen Kräfte der

⁶³⁵ Hans-Gerd Koch, Wolf Kittler und Gerhard Neumann (Hrsg.) *Franz Kafka: Drucke zu Lebzeiten: Apparatband*, Frankfurt am Main, Fischer, 1996, S. 257.

⁶³⁶ Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 296.

⁶³⁷ „Schon von der Ferne fasste er einen frisch aufgeworfenen Grabhügel ins Auge, bei dem er haltmachen wollte. Dieser Grabhügel übte fast eine Verlockung auf ihn aus (...)“ Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 297.

⁶³⁸ Ebd. Vergl. Anfang u. Schluss der Erzählung.

⁶³⁹ S. Ph. De Vries, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden, Fourier, 1986, S. 278.

Lettern, die den Toten bewachen und selbst von seiner Seele nicht weichen. Der Sohar gibt ein sehr eindrückliches Beispiel dafür, was die Seele auf ihrer Reise aus ihrem anthropomorphen „Gefäß“ ins Buchstabenparadies alles erwartet.⁶⁴⁰ Erreicht sie das „untere Paradies“, wird sie von „flammenden Buchstaben“ empfangen, die als Wächter vor den vier Toren in die höhere Sphäre ständig auf- und niederschweben. Später, nachdem sie diverse Reinigungsprozeduren durchlief, muss sie im Nektar der hebräischen Buchstaben baden, wenn sie weiter aufsteigen will:

„Dieses Firmament ist außerdem mit allen Buchstaben des Alphabetes in den verschiedensten Farben gemustert. Jeder Buchstabe destilliert himmlischen Tau über dem Paradiesgarten. In diesem Tau baden die Seelen und erholen sich wieder von ihrem vorhergehenden, zur Reinigung bestimmten Tauchbad im Fluss des Feuers. Der Tau tröpfelt aus keiner anderen Quelle als von der Mitte der Buchstaben, die in dieses Firmament eingraviert sind und die im Kleinen die ganze Thora enthalten (...).“⁶⁴¹

Alles ist aufs Buchstäbliche ausgerichtet, alles wird von Buchstaben gerichtet. Selbst das ewige Leben. Kein Vorwärtskommen ohne den Lackmustest des geschriebenen Worts. Kafka, der ein begeisterter Besucher kabbalistischer Vorträge war, schreibt gewissermaßen als ihr säkularer Vertreter. Der Künstler hat zwar Einfluss auf das zeremonielle Geschehen, jedoch keinen Einfluss auf die Gestaltung der Schrift.⁶⁴² Diese gehorcht ihren eigenen Gesetzen. Eines davon ist ihre richtende Funktion. Aufblitzendes

⁶⁴⁰ *Zohar Schemot 209a*

⁶⁴¹ *Zohar Schemot 210a* (Übers. D. Verf.).

⁶⁴² In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zwischen den beiden Figuren in der Erzählung zu unterscheiden, d.h. zwischen dem Künstler und dem Träumer. Der Künstler lässt sich problemlos als Repräsentant der schreibenden Zunft erkennen, der Träumer als Verurteilter. Der Schreiber hat keine Möglichkeit der Einflussnahme auf die Schrift (sie schreibt sich selbst), während der Verurteilte sehr wohl Einfluss nehmen kann. Siehe weiter unten.

Urteil mit jedem neu ausgerichteten Wort. Wie das Menetekel an der Palastwand des letzten babylonischen Königs.⁶⁴³ Wie der als „Kainsmal“ ins Fleisch eingebrannte Richterspruch des hebräischen Alphabets.⁶⁴⁴ Wie die Hinrichtung der ums Goldene Kalb tanzenden Frevler durch den Entzug von Schriftlichkeit⁶⁴⁵ – eine Strafe welche die Hebräer am Horeb als schlimmste aller möglichen Strafen für ihr buchstäbliches Vergreifen am geschriebenen Wort empfinden mussten. K anerkennt nicht nur die *Autorität* der Buchstaben. Er ist hingerissen und nachgerade „entzückt“ von ihr, versteht auch die Botschaft, dass er als Verurteilter den Verlauf der Schrift beeinflussen kann. Offensichtlich wird von ihm erwartet, dass er am *Getort* Wohnung nimmt, um in den Genuss ihrer buchstäblichen Kräfte zu kommen. K trägt dieser Erwartung Rechnung, spürt, dass er sein bisheriges Leben aufgeben, seine alte Identität zu Grabe tragen muss. Weshalb sonst ließe er sich „vom Weg abbringen“⁶⁴⁶, weshalb sonst wäre er so emsig dabei, sein eigenes Grab zu schaufeln („mit allen Fingern grub er (K) in die Erde, die fast keinen Widerstand leistete.“⁶⁴⁷), wenn nicht dem Ausblick auf buchstäbliche Ewigkeit zuliebe. Um der Schrift „freien Lauf“, um der buchstäblichen Identität freien Lauf zu lassen, um zurück ins portative Vaterland zu kehren, in die Buchheimat, in die Heilige Schrift, die er sich zu Lebzeiten versperrt und verloren glaubte.⁶⁴⁸ „Ich bin ja wie aus Stein“, notiert Kafka am 15.12.1910 in

⁶⁴³ *Daniel* 5, 5 u. 5, 25.

⁶⁴⁴ Siehe hierzu das Kapitel „Buchstabenglut“.

⁶⁴⁵ Der Abzug der Buchstaben aus den ersten mosaischen Tafeln (*Pessachim* 87b). Als Moses das Kalb sieht, zerbricht er die Tafeln und die Buchstaben fliegen davon.

⁶⁴⁶ „Es war ein schöner Tag und K. wollte spazieren gehen. Kaum aber hatte er zwei Schritte gemacht, war er schon auf dem Friedhof.“ (Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 297).

⁶⁴⁷ Franz Kafka, *Ein Traum*, a.a.O., S. 298.

⁶⁴⁸ Das zeigen am deutlichsten die Türhüter-Parabel und das Prosastück *Zur Frage der Gesetze*. Wenn Kafka über „das Gesetz“ schreibt, ist in der Regel die Thora gemeint, auch wenn er sie nicht beim Namen nennt: „Die Gesetze sind ja so alt, Jahrhunderte haben an

sein Tagebuch, „wie mein eigenes Grabdenkmal bin ich.“⁶⁴⁹ Und am 28. Juli 1914: „ich versteinere, ich muß das feststellen.“⁶⁵⁰ Immer wieder sucht er nach Antworten auf die Frage „Es gibt Möglichkeiten für mich, gewiß, aber unter welchem Stein liegen sie?“⁶⁵¹ Die Antwort liest sich in seinem *Traum*. Das hebräische Wort für Traum bedeutet rückübersetzt „genesen“, „gesunden“.⁶⁵² Vom Leben gesunden. Unter dem letzten Stein, der einen Juden vor sich selber schützt. Auch auf die Gefahr hin, dass ihm die Buchstaben auf ewig zu schaffen machen.

4. Unverrichtetes Schweigen

*Nicht Töne sind's, die Gott gefallen,
Nicht Worte, die die Kunst gebeut.
Gott ist kein Mensch. Ein gläubig Lallen,
Das ist vor ihm Beredsamkeit.*

Christian Fürchtegott Gellert

Gebete seien „mehr als nur Worte“, lehrt Rainer Gollwitzer. Genau genommen weniger, weil es um eine „schweigende Zwiesprache mit Gott“ ginge. Das bessere Beten sei daher das Schweigen. Solche Anweisungen zum „Beten für Fortgeschrittene“ und „auch für gelegentlich wortlos Gewordene“ liest man im *Katechismus 2000*, einem „Glaubenslexikon“ des Evangelischen

ihrer Auslegung gearbeitet, auch diese Auslegung ist wohl schon Gesetz geworden.“ (Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 270). Zum Gesichtspunkt des „verlorenen Gesetzes“ wird auf den gleichnamigen Dialog aus den Nachlasspapieren Kafkas verwiesen (Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, a.a.O., S. 87).

⁶⁴⁹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 130.

⁶⁵⁰ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 663.

⁶⁵¹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 624.

⁶⁵² Zur Wurzel *Chet-lamed-mem* siehe S.R. Hirsch in Matityahu Clark, *Etymological Dictionary*, a.a.O., S. 81.

Presseverbandes unter dem Stichwort „Gebet“.⁶⁵³ Der bayerische Theologe und Buchautor Gollwitzer (*Die dunklen Kapitel der Bibel*⁶⁵⁴) stützt sich dabei auf Kierkegaard, der die Volksweise vom goldenen Schweigen in die Fürbitte umsetzte, dem Beter das Mundwerk zu stopfen:

„Schaffe Schweigen, erwirke Schweigen, man kann Gottes Wort nicht vernehmen, und soll es, unterstützt durch Geräuschnittel, lärmend ausgeschrien werden, damit es bei dem Spektakel mitvernommen werde, so bleibt es nicht Gottes Wort; schaffe Schweigen!“⁶⁵⁵

Vorliebe fürs unendliche Schweigen, für „die Stille des Gebetes (...), des unaussprechlichen“⁶⁵⁶, wider die „furchtbare Beredsamkeit.“⁶⁵⁷ Der dänische Streiter für mitteilbares Verstummen holte seine Ansichten aus einer Welt, die sich seinem Dafürhalten nach bei zunehmender, vor allem verletzender Geschwätzigkeit auch damals schon immer weniger zu sagen hatte. Schlimmer noch. Die Sprache als solche wählte er als das eigentliche Hindernis, Gott näher zu kommen, weil Reden „die Stimme der Gottheit unvernehmlich“ mache.⁶⁵⁸ Für Kierkegaard war Gott nur „im Schweigen der Natur“ zu hören, „da draußen bei der Lilie und dem Vogel.“⁶⁵⁹ Der wahre

⁶⁵³ Helmut Frank (Hrsg.), *Katechismus 2000. Ein Glaubenslexikon zum 2000. Geburtstag Jesu*, München, Claudius, 2000.

⁶⁵⁴ Zusammen mit Ulrike Aldebert, Andreas Ebert und Rainer Gollwitzer in Helmut Frank (Hrsg.), *Die dunklen Kapitel der Bibel*, München, Claudius, 2002.

⁶⁵⁵ Søren Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung. Erbauliche Reden u. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*, in: ders., *Gesammelte Werke* (hrsg. v. E. Hirsch u. Hayo Gerdes) in 26 Einzelbänden und 36 Abteilungen, Düsseldorf, Diederichs, Abt. 27/29, 1953, (XII, S. 334f). Die Angaben der Klammern verweisen auf die in der Forschung maßgeblichen Seiten der ersten großen Werkausgabe *Samlede Vaerker*.

⁶⁵⁶ Søren Kierkegaard, *Stadien auf des Lebens Weg*, in: ders., *Gesammelte Werke*, a.a.O., Abt. 15, 1958, (VI, 312).

⁶⁵⁷ Søren Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung. Erbauliche Reden*, a.a.O., S. 334.

⁶⁵⁸ Søren Kierkegaard, *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel. Drei fromme Reden*, in: ders., *Kleine Schriften, Gesammelte Werke*, 21., 22. und 23. Abteilung, Düsseldorf, Diederichs, 1960, S. 39 (XI, 17).

⁶⁵⁹ Ebd.

Dichter strebe daher nicht nach immer neueren, bunteren sprachlichen Formen, sondern begehre Schlichtheit und Einförmigkeit, „denn auch Einförmigkeit ist ja Stille.“⁶⁶⁰ Dichtung und Gebet wurden von dem Philosophen, der sich selber immer nur als Dichter sah, in unmittelbare Nähe gerückt. Sein Schreiben als lyrische Form des Schweigens. Durch das Dreiecksverhältnis Stille-Ehrfurcht-Gebet. Indem der Dichter die Stille der Natur und ihre Vorzüge über die Sprache entdeckt und diese mit immer neuen Worten unablässig preist.⁶⁶¹ Mit Vorliebe nachts, in horchender Angespanntheit, bei empfindsamer Ausrichtung auf die gedanklichen Umtriebe: „Darum liebe ich dich du nächtliche Stille, wenn das Innerste der Natur sich in Ahnungen verrät.“⁶⁶² Indem er die Stille entdeckt und darüber Ehrfurcht verspürt ist er auch schon mitten im „unaussprechlichen Gebet.“⁶⁶³ Davon erzählt etwa Kierkegaards alter ego Frater Taciturnus in der „Leidensgeschichte“ – der Name des Erzählers spricht für sich – und ermöglicht so die Quadratur des Kreises, weil er angeblich Unsagbares in Worte kleidet. Statt die Feder wegzuschmeißen und sich andächtig im Hören zu üben, schreibt der Dichter fieberhaft weiter. Das Beten hat ihn nur produktiver gemacht, auch wenn er unablässig beteuert, dass es eigentlich nichts mehr zu sagen gäbe: „Glaubst du nicht an das Schweigen?“⁶⁶⁴, fragt der Schreiber rhetorisch und antwortet sich selbst:

⁶⁶⁰ Ebd.

⁶⁶¹ Um wie viel anders ist diese Vorstellung von derjenigen Benjamins. Für Benjamin ist die Sprachlosigkeit der Natur ein Makel, den sie Gott vorhalten würde, wenn sie könnte. Weil sie stumm ist, trauert sie: „Sprachlosigkeit: das ist das große Leid der Natur.“ (Walter Benjamin, *Über Sprache*, a.a.O., S. 155).

⁶⁶² Søren Kierkegaard, *Stadien auf des Lebens Weg*, in: ders., *Gesammelte Werke*, a.a.O., S. (VI, 312).

⁶⁶³ Ebd.

⁶⁶⁴ Søren Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung. Erbauliche Reden*, a.a.O. S. 83. (XII 334f).

„Ich tue es. Als Kain den Abel erschlagen hatte, da schwieg Abel. Aber Abels Blut ruft zum Himmel, es ruft, es rief nicht nur. O furchtbare Beredsamkeit, die niemals verstummt. O Macht des Schweigens!“⁶⁶⁵

Kierkegaards Verständnis vom Beten spiegelt sich in ungezählten Stellungnahmen und Schriften der Kirchen wider, ohne freilich die Paradoxien zu kommentieren, welche die Lehre des dänischen Existentialisten begleiten. Ein schönes Beispiel dafür, dass seine Worte auf fruchtbaren Boden fielen, findet sich in den Gebetbüchern der evangelischen Landeskirchen. Dort haben die Autoren einen Text des Dänen, den dieser seinem auktorialen Erzähler in der dritten Form Singular übertrug, in die Ich-Form umgeschrieben und sie als Anweisung zum Beten ausgegeben. Der Abschnitt prangt auch auf den Portalen etlicher Webseiten, deren Schriften ums Beten kreisen, allerdings allesamt ohne Angabe der Quelle und ohne Hinweis auf den redaktionellen Eingriff. Als hätten sie ungeniert voneinander abgeschrieben. Ein knappes „Kierkegaard“ ziert das retouchierte Zitat:

„Als mein Gebet immer andächtiger und innerlicher wurde, da hatte ich immer weniger und weniger zu sagen. Zuletzt wurde ich ganz still. Ich wurde, was womöglich noch ein größerer Gegensatz zum Reden ist, ich wurde ein Hörer. Ich meinte erst, Beten sei Reden. Ich lernte aber, dass Beten nicht bloß Schweigen ist, sondern Hören. So ist es: Beten heißt nicht sich selbst reden hören, beten heißt still werden und still sein und warten, bis der Betende Gott hört.“⁶⁶⁶

⁶⁶⁵ Ebd.

⁶⁶⁶ Dieser Text stammt aus dem *Evangelischen Gesangbuch* (Ausgabe für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und Thüringen), München, Verlag Evangelischer Presseverband für Bayern e.V., 1994. Bei Kierkegaard heißt es jedoch: „Und was widerfuhr ihm dann, wenn anders er wirklich innerlich betete? Etwas Wunderliches widerfuhr ihm; allmählich, wie er innerlicher und innerlicher wurde im Gebet, hatte er weniger und weniger zu sagen, und zuletzt verstummte er ganz. Er ward stumm, ja, was

Kierkegaards Innenansicht vom Beten reflektierte nicht nur die Sicht der am Wort verzweifelten Massen, sondern strahlte auch auf diejenigen ab, die mit ihm kunstfertig umzugehen wussten. Rilke, ein glühender Bewunderer des Dänen („Jetzt lese ich Kierkegaard, es ist herrlich, wirklich Herrlichkeit, er hat mich nie so ergriffen.“⁶⁶⁷), schätzte ihn ausdrücklich als Dichter wie als weltanschaulichen und gläubigen Vorbeter. Schließlich übersetzte er gar die Briefe der Verlobten des großen Denkers und hinterließ aussagekräftige Zeugnisse von der geistigen und religiösen Nähe zu ihm. In einer Stelle aus einem Brief an Ilse Erdmann⁶⁶⁸, die den Prager in rund 40 Briefen um Rat anging, behauptet er zwar, Kierkegaards Schriften nicht genügend zu kennen, schwärmt jedoch vom Charisma des Philosophen wie nur schwärmen kann, wer seine Schriften auch wirklich verinnerlicht hat:

„Ob Sie Kierkegaard kennen? Hier ist Christentum, wenn es irgendwo noch ist, dieser wahrhaft innere Mensch strahlt

dem Reden vielleicht noch mehr entgegengesetzt ist als das Schweigen, er ward ein Hörender. Er hatte gemeint, beten sei reden; er lernte: beten ist nicht bloß schweigen, sondern ist hören. Und so ist es denn auch; beten heißt nicht, sich selber reden hören, sondern heißt dahin kommen, daß man schweigt, und im Schweigen verharren, und harren, bis der betende Gott hört.“ (aus: Søren Kierkegaard, *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel. Drei fromme Reden*, a.a.O., S. 37f.) Der Verf. hat mehrere Pfarrämter und Webmaster nach der Quelle ihres Zitates angeschrieben. Die Antwort der Evangelischen Stadtmission Freiburg (http://www.stadtmission-freiburg.de/werwirsind/vonwegen_01-2002.pdf ; Stand: 21.4.2004) sei hier stellvertretend für alle Zuschriften wiedergegeben: „es ehrt uns ungemein, wenn unser *vonWegen-Hefi* auch noch in Kanada gelesen wird. Trotzdem kann ich Ihnen leider nicht weiterhelfen. Ich habe derzeit keinen Kontakt mehr zur Autorin. Und im Internet findet sich der Text zwar auf unzähligen Seiten, aber leider konnte ich keine mit einer Zitatangabe finden. Tut mir leid. Mit freundlichen Grüßen. Norbert Aufrecht“ (Email v. 18.4.2004 an den Verf.).

⁶⁶⁷ Brief v. 30.8.1910 an Marie von Thurn und Taxix-Hohenlohe in Rainer Maria Rilke, *Briefe* (hrsg. vom Rilke-Archiv in Weimar in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke), Frankfurt am Main, Insel, 1987, S. 270 (Bd. 1).

⁶⁶⁸ Ilse Erdmann (1879 bis 1924), Tochter des Kantianers Benno Erdmann. Sie korrespondierte mit dem Dichter in mehr als 40 Briefen zwischen 1913 und 1922 und besuchte ihn einmal im Januar 1917.

es in die Zukunft hinüber. Ich hab ihn nie viel gelesen, man kann ihn nicht nebenbei aufschlagen, ihn lesen heißt in ihm wohnen und er ist ein Pathos, Stimme und einsame Landschaft, ein unendlicher Anspruch ans Herz, ein Diktat, ein Donner und eine Stille wie die Stille der Blumen..."⁶⁶⁹

Der Enthusiasmus kam nicht von ungefähr. Rilke dachte in ähnlichen Bildern, griff auf verwandte Vorstellungswelten zurück, was sich leicht nachvollziehen lässt, wenn man die Bedeutung wiegt, die er den Kierkegaardschen Metaphern entnahm, vor allem da, wo er auf den Dichter und nicht auf den Philosophen traf:

„Ich bin in allem auf das Abwarten eingestellt, auf das Nicht-Vorsorgen, das der Vogel bei Kierkegaard vor uns voraus hat; die tägliche Arbeit, blindlings getan, willig, unter lauter Geduld und mit dem: Obstacle qui excite l'ardeur als Wahlspruch, ist die einzige Art Vorsorge, die nicht in Gottes Rechte eingreift: der uns Tag nach Tag hinhält, Nacht um Nacht, damit wir diese Blätter beschrieben, ohne eine Lücke zu lassen und ohne uns um die zu kümmern, die er noch in Händen hat.“⁶⁷⁰

Rilke spielt hier auf den bereits genannten Text aus den *Kleinen Schriften* an, in dem Kierkegaard das Schweigen preist und die Rede geißelt. „Das Stillesein lernen“ empfiehlt der Däne dort, um zu verstehen, was „Anbetung“ heißt.⁶⁷¹ Wer über diese Empfehlung stolpert, der wird in die Natur geschickt: „Laßt uns von der Lilie und dem Vogel als Lehrmeistern das

⁶⁶⁹ v. 18.8.1915 in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., S. 493 (Bd 2).

⁶⁷⁰ Rainer Maria Rilke, *Briefe über Cézanne*, in ders., *Werke*, a.a.O., Bd. 4 (*Schriften zur Literatur und Kunst*), S. 598 (v. 16.9.1907).

⁶⁷¹ Søren Kierkegaard, *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel. Drei fromme Reden*, a.a.O., S. 36. (XI, 14).

Stillesein lernen“⁶⁷², soll uns der Wald seine Verschwiegenheit lehren, „denn die Bäume, auch da, wo sie dicht und zahlreich stehn, halten einander, was die Menschen, gegebenem Versprechen zum Trotz, einander so selten halten: ‚das bleibt unter uns‘.“⁶⁷³

Vogel, Blume und Bäume symbolisieren Vorzüge, die der Mensch seit Anbruch der Moderne in der Regel als Nachteile wertet oder zumindest in Frage stellt, Begriffe, die abstoßend und altmodisch klingen: Instinkthaftigkeit und Sorglosigkeit, Demut und Ehrfurcht, vor allem jedoch Schweigen und Verschwiegenheit. Weil Vogel und Lilie sprachlos sind, so Kierkegaard, stehen sie den Anfängen der Schöpfung und damit dem Schöpfer näher als der Mensch, dem die Sprache als Instrument der Zerstörung dient, vor allem der Zerstörung seiner ursprünglichen Beziehung mit dem Himmel. Die Stille der Sprachlosen (Tiere und Pflanzen) sei „ein unendlicher Vorzug vor den Menschen, die reden können“⁶⁷⁴, das Schweigen daher eine unabdingbare Voraussetzung zum Austausch, zur Kommunikation mit Gott. Ein gutes Gebet könne somit nur ein stilles sein: „Beten aber, will sagen *recht* beten, heißt verstummen.“⁶⁷⁵

Rilke spiegelt diese Gedanken in seinen Schriften wider, baut den theologisch-philosophischen Vorsatz Kierkegaards sozusagen poetisch aus.

⁶⁷² Ebd. Das Bild von der Lilie und dem Vogel ist ein zentrales Motiv in Kierkegaards Philosophie, das ihm dazu dient, die Offenbarung Gottes in der Schrift auf die Natur zu übertragen und die romantische Vorstellung vom „Geist in der Natur“ zurückzuweisen. Siehe den Aufsatz „Urteile selbst“ in Søren Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung, Erbauliche Reden*, a.a.O., S. 210-214 (XII 452-456).

⁶⁷³ Søren Kierkegaard, *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel. Drei fromme Reden*, a.a.O., S. 39 (XI, 17).

⁶⁷⁴ Søren Kierkegaard, *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel. Drei fromme Reden*, a.a.O., S. 39 (XI, 16).

⁶⁷⁵ Ebd. (Hervorh. d. Verf.)

Nach einer „Stille wie die Stille der Blumen“⁶⁷⁶ sehnt sich der Dichter, nach einer „Sternenstille“⁶⁷⁷, „seidenen Stille“⁶⁷⁸ und nach einer „lautlosen Stille“⁶⁷⁹, nach einer „Stille der Steine“⁶⁸⁰ und nach der „ununterbrochene(n) Nachricht, die aus Stille sich bildet.“⁶⁸¹ Auch nach der „Stille in den Himmeln“⁶⁸² greift er und will sie begehen, selbst da wo sie „unzugänglich“ ist.⁶⁸³ In den *Sonetten an Orpheus* findet sich ein besonders eindrückliches Beispiel für die Ähnlichkeit seines begrifflichen Denkens mit demjenigen Kierkegaards:

„Und alles schwieg. Doch selbst in der Verschweigung
ging neuer Anfang, Wink und Wandlung vor.
Tiere aus Stille drangen aus dem klaren
gelösten Wald von Lager und Genist;
und da ergab sich, daß sie nicht aus List
und nicht aus Angst in sich so leise waren,
sondern aus Hören.“⁶⁸⁴

⁶⁷⁶ Siehe oben.

⁶⁷⁷ Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*, a.a.O., S. 166.

⁶⁷⁸ Im Gedicht „Die Stille“, in Rainer Maria Rilke, *Das Buch der Bilder*, in ders., *Werke*, a.a.O., S. 263.

⁶⁷⁹ Rainer Maria Rilke, *Worpswede*, in ders., *Werke*, a.a.O., Bd. 4, S. 384. Rilke beim Betrachten eines Bildes von Hans am Ende empfindet „einen letzten kleinen Augenblick der Stille, einer lautlosen Stille wie im Theater knapp ehe die Ouvertüre beginnt.“

⁶⁸⁰ Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*, a.a.O., S. 165. Siehe auch das Gedicht „Die Liebende“ im *Buch der Bilder*: „meine Stille war wie eines Steines,/ über den der Bach sein Murmeln zieht. (Rainer Maria Rilke, *Das Buch der Bilder*, a.a.O., Bd. 1, S. 262).

⁶⁸¹ Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*, in ders., *Werke*, a.a.O., Bd. 2 (*Gedichte 1910-1926*), S. 202 (Erste Elegie)

⁶⁸² Rainer Maria Rilke, *Geschichten vom lieben Gott* in ders., *Werke*, a.a.O., Bd. 3 (*Erzählungen und Dramen, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*) S. 391.

⁶⁸³ Rainer Maria Rilke, *Geschichten vom lieben Gott*, a.a.O., S. 377 (*Das Lied von der Gerechtigkeit*).

⁶⁸⁴ Rainer Maria Rilke, *Die Sonette an Orpheus* in ders., *Werke*, a.a.O., Bd. 2, S. 241. Rilke führt im Vorspann zu den Sonetten, dass sie als „ein Grab-Mal“ geschrieben seien. Hier drängt sich ein deutlicher Gegensatz zu Kafkas Erzählung *Ein Traum* auf. Bei Kafka ist das Grabmal spacherhaltend, bei Rilke (er-)hält es das Schweigen.

Für seine „Hymnen, die ich schweige“⁶⁸⁵ brauchte Rilke Stille und Einsamkeit. Vor allem „keine, keine Menschen.“⁶⁸⁶ Wo er betend schreibt und schreibend betet, zieht er sich mit Vorliebe in die Natur zurück, „von den Dingen belauscht“⁶⁸⁷ in „lautloser Landschaft“⁶⁸⁸:

„Siehst du nicht meine Seele, wie sie dicht
vor dir in einem Kleid aus Stille steht?
Reift nicht mein mailiches Gebet
an deinem Blicke wie an einem Baum?“⁶⁸⁹

Das „Kleid aus Stille“ ermöglicht Beten, „besseres“ Beten als dasjenige mit erhobener Stimme:

„Ich werde wieder still und schlicht,
und meine Stimme steht;
es senkte sich mein Angesicht
zu besserem Gebet.“⁶⁹⁰

Was dem einen das „rechte“ ist dem andern das „bessere“ Beten. Dabei geht es nicht um den religiösen Kontext. Wie christlich Rilke letztlich war oder nicht war, selbst die Frage, ob und wie gläubig er war, kann hier ausgeklammert werden, da sich das Augenmerk auf die Begrifflichkeiten und ihre Verwendung richtet.⁶⁹¹ Kierkegaard und Rilke verstanden unter Beten nicht

⁶⁸⁵ Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*, a.a.O., S. 179.

⁶⁸⁶ In einem Brief an Marie von Thurn und Taxis v. 18.1.1920. Zit. n. Donald A. Prater, *Ein klingendes Glas*, Hamburg, Rowohlt, 1989, S. 511. Der Brief befindet sich nicht in der o.g. dreibändigen Ausgabe von Rilkes Briefen. Ebenso drastisch: „Menschen bekommen mir schlecht“ (Zit. n. Donald A. Prater, *Ein klingendes Glas*, a.a.O., S. 675).

⁶⁸⁷ Im Gedicht „Die Stille“, a.a.O., S. 263.

⁶⁸⁸ Ein Bild aus den *Duineser Elegien*, a.a.O., S. 210 (Dritte Elegie).

⁶⁸⁹ Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*, a.a.O., S. 166.

⁶⁹⁰ Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*, a.a.O., S. 185.

⁶⁹¹ In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, dass sich die Forschung nicht nur über Rilkes Verhältnis zu Christentum streitet, sondern neuerdings immer häufiger der Frage

nur Schweigen. Beide stimmten auch der klassischen, sich aus der Wortwurzel ihrer Sprachen ableitenden Bedeutung im Sinne von „Bitte“ zu.⁶⁹² Im Dänischen ist dies noch augenfälliger, da es dort für Bitte und Gebet nur ein Wort gibt.⁶⁹³ Beide Autoren unterstrichen jedoch wiederholt, dass der Bedeutungszusammenhang von Beten und Schweigen höher zu werten, eben der „bessere“ und „richtigere“ sei als derjenige von beten und bitten im Sinne von „sprechen“ und „streiten“. Beide sahen dieses Element des Betens in ihrer kulturellen Tradition verankert und leiteten es u.a. durch entsprechende Auslegung biblischer Quellen ab. Kierkegaard bezog das Grundmotiv offensichtlich aus der Bergpredigt. Nicht nur die für den Menschen maßgebliche Vorbildlichkeit von Lilie⁶⁹⁴ und Vogel⁶⁹⁵, sondern auch das Fundament seiner Lehre: „Wenn ihr aber betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die sich einbilden, daß sie erhört werden, wenn sie viele Worte

nachgeht, ob Rilke nicht dem Islam viel näher gestanden habe. Siehe hierzu Joachim W. Storck, *Judentum und Islam in der Sicht Rainer Maria Rilkes* in *Rilke heute*, Frankfurt am Main, 1997.

⁶⁹² Siehe hierzu den gut recherchierten Essay von Uwe Selbach, *Das Gebet bei Søren Kierkegaard* in Dieter Jeschke u.a. (Hrsg.), *Das Wort, das in Erstaunen setzt, verpflichtet*. Dankesgabe für Jürgen Fangmeier, Wuppertal, Zürich, Brockhaus Verlag, 1994, S. 209–219. Selbach erwähnt die Bedeutung des Schweigens allerdings nur am Rande. Für ihn gebraucht Kierkegaard das Wort vor allem im Sinne von „Hingabe“: „Worin besteht aber diese Hingebung, in der das ‚rechte Gebet‘ zu Gott geht? Natürlich nicht in äußeren Gebärden! (...) Es geht um die Hingebung im ‚inwendigen‘ Menschen! Aber gerade im Hinblick darauf schillert der von uns gewählte Begriff ‚Hingebung‘: er verbindet ein Moment der zwischenmenschlichen Hingabe mit dem Moment der die Kapitulation anzeigenden Ergebung im Kampf, wobei der sich ergebende dann – wie es bezeichnenderweise heißt – ‚die Waffen streckt‘ (auch hier wird deutlich, dass das Gebet keine Waffe sein kann)!“ [S. 212].

⁶⁹³ Das Wort *bon*.

⁶⁹⁴ So heißt es in der Bergpredigt über die Lilie: „Und was macht ihr euch Sorge um die Kleidung? Betrachtet die Lilien des Feldes wie sie wachsen! Sie arbeiten nicht und spinnen nicht, und doch sage ich euch: Selbst Salomon in all seiner Pracht war nicht gekleidet wie eine von ihnen.“ (*Matth 6, 28–30*).

⁶⁹⁵ Zitat aus der Bergpredigt über die Vorbildlichkeit der Vögel: „Seht auf die Vögel des Himmels! Sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie.“ (*Matth 6, 26*).

machen.“⁶⁹⁶ Das Streben nach Stille und der Verzicht auf Worte ist eine Kernaussage dieses bedeutenden Textes.⁶⁹⁷ Kierkegaard half ihn, neu zu gewichten, rief ihn erfolgreich ins öffentliche Bewusstsein zurück wie seine Angriffe auf die Amtskirche belegen. Rilke stimmte dem Philosophen ausdrücklich zu⁶⁹⁸ und setzte dessen Lehre um, lebte ganz im „Hinschweigen auf den Augenblick der Gnade mit ,immer weiter nach innen genommenem Herzen“⁶⁹⁹, sah sein lyrisches Ich auch als Vogel, mal als „junger Vogel mit gelben Krallen“⁷⁰⁰, mal als Falke⁷⁰¹, mal schien es ihm „ungewiß welcher.“⁷⁰² Die Blumen rühmte er gleichfalls ob ihrer „stummen Kraft“ und ihrer Fähigkeit, mehr als nur „die Sprache des Jahres“ zu sprechen.⁷⁰³ Dass die Verliebtheit ins Schweigen mit dem dichterischen Wortfluss im Widerspruch stehen könnte, haben die Interpreten wohl gesehen. Seine Dichtung, so Gertrud Bäumer, sei jedoch kein Abweichen von dem einmal eingeschlagenen Weg, sondern nur der Ausdruck „einer im letzten Dunkel empfangenen Botschaft.“⁷⁰⁴ Gott selber spreche durch den Poeten, der als „Instrument“ seines Schöpfers gestimmt sei, auf dem eher gespielt würde, als dass er selber spielte.⁷⁰⁵ Prophetische Klänge als Antwort aufs wortlose Gebet. Wer schweigt, aus dem spricht es umso imposanter und schreibt es umso

⁶⁹⁶ Matth 6, 7.

⁶⁹⁷ Matth 6, 5-7.

⁶⁹⁸ Siehe die oben zitierte Passage aus den Briefen über Cézanne.

⁶⁹⁹ Gertrud Bäumer, *«Ich kreise um Gott»*. *Der Beter Rainer Maria Rilke*, Berlin, Herbig, 1935, S. 11.

⁷⁰⁰ Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*, a.a.O., S. 168.

⁷⁰¹ Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*, a.a.O., S. 157.

⁷⁰² Rainer Maria Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, a.a.O., S. 630.

⁷⁰³ Rainer Maria Rilke, *Die Sonette an Orpheus*, a.a.O., S. 247: „Wir gehen um mit Blume, Weinblatt, Frucht./ Sie sprechen nicht die Sprache nur des Jahres./ Aus Dunkel steigt ein buntes Offenbares/ und hat vielleicht den Glanz der Eifersucht/ der Toten an sich, die die Erde stärken.“

⁷⁰⁴ Gertrud Bäumer, *«Ich kreise um Gott»*, a.a.O., S. 14.

⁷⁰⁵ Ebd.

rasanter. Rilke, der säkulare Prophet, sei auch als Schreiber stumm geblieben, da er nicht selber schrieb, sondern darauf bestand: „ich werde geschrieben.“⁷⁰⁶

Der Prager sah sich nicht immer als Werkzeug, aber arbeitete darauf hin, fühlte sich umso erfüllter, wenn er das vom Himmel Diktierte „in einem einzigen atemlosen Gehorchen“ aufs Papier bringen konnte. Das Ergebnis schrieb er dem Schweigen zu: „Nichts ist so stark wie das Schweigen“, heißt es im *Brief des jungen Arbeiters*. „Würden wir nicht schon jeder mitten ins Reden hineingeboren, es wäre nie gebrochen worden.“⁷⁰⁷ Auch diese Aussage spricht Bände. Der Wortbruch als dämmernde Krise schriftstellerischer Produktivität und Orientierung. Seinen Kollegen, die zugaben, den „Glauben an das Wort“ verloren zu haben, pflichtete er deshalb vorbehaltlos bei: „Der Dichter erkannte längst so: das Schweigen ist das Geschehen, das Wort die Verzögerung.“⁷⁰⁸

⁷⁰⁶ Gertrud Bäumer zitiert hier möglicherweise nicht ganz korrekt (in Gertrud Bäumer, *„Ich kreise um Gott“*, a.a.O., S. 92.). Es findet sich in den *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (a.a.O., S. 490.) ein Passus, in dem Rilke das „geschrieben werden“ auf die Zukunft bezieht, ein wünschenswerter, „Seligkeit“ nach sich ziehender Zustand, den der Dichter allerdings noch nicht erreicht hat, sondern als Beter, genauer als schreibender Beter („hier vor meinem Tisch kniend“) zu erreichen sucht: „Bei aller Furcht bin ich schließlich doch wie einer, der vor etwas Großem steht, und ich erinnere mich, daß es früher oft ähnlich in mir war, eh ich zu schreiben begann. Aber diesmal werde ich geschrieben werden.“

⁷⁰⁷ Aus *Der Brief des jungen Arbeiters* in Rainer Maria Rilke, *Werke*, a.a.O., Bd. 4, S. 735.

⁷⁰⁸ In *Demnächst und Gestern*, einem Essay über den Stellenwert des modernen Dramas, in Rainer Maria Rilke, *Werke*, a.a.O., Bd. 4, S. 54.

5. Red- und betseliges Schweigen

*Man kann doch nicht ins Gebet deutsche
Worte mischen.*

Karl Emil Franzos

„Hört ihr nicht das Schreien um uns, das man gewöhnlich die Stille nennt?“ Eine rhetorische Frage Werner Herzogs, die seine Kaspar-Hauser-Verfilmung einleitet. Der bayerische Filmemacher erzählt nicht nur die Geschichte eines berühmten Findlings, sondern auch die Geschichte der Ohnmacht von Sprache. Das Ungesagte dominiert die Szenen, die Fragezeichen, das Begrifflose und Unbegriffene hinter einer faszinierenden Tragödie. Die in den Bildern eingefangene Stille wirkt expressiver als jedes Wort. Herzogs Motto hätte auch einem Film über Kafkas Erzählung *Kinder auf der Landstrasse* vorstehen können. Ein Kind, verträumter Einzelgänger und feinfühligster Beobachter findet keinen Zugang zur Umwelt durch Sprache, entzieht sich dem Lärm des Lebens durch beharrliches und beredtes Schweigen:

„Ich hörte die Wagen an dem Gartengitter vorüberfahren, manchmal sah ich sie auch durch die schwach bewegten Lücken im Laub. Wie krachte in dem heißen Sommer das Holz in ihren Speichen und Deichseln! Arbeiter kamen von den Feldern und lachten, daß es eine Schande war. Ich saß auf unserer kleinen Schaukel, ich ruhte mich gerade aus zwischen den Bäumen im Garten meiner Eltern. Vor dem Gitter hörte es nicht auf. Kinder im Laufschrift waren im Augenblick vorüber; Getreidewagen mit Männern und Frauen auf den Garben und rings herum verdunkelten die Blumenbeete; gegen Abend sah ich einen Herrn mit einem Stock langsam spazieren gehn und paar Mädchen, die Arm in Arm ihm entgegenkamen, traten grüßend ins seitliche Gras. Dann flogen Vögel wie sprühend auf, ich folgte ihnen

mit den Blicken, sah, wie sie in einem Atemzug stiegen, bis ich nicht mehr glaubte, daß sie stiegen, sondern daß ich falle, und fest mich an den Seilen haltend aus Schwäche ein wenig zu schaukeln anfang. Bald schaukelte ich stärker, als die Luft schon kühler wehte und statt der fliegenden Vögel zitternde Sterne erschienen. Bei Kerzenlicht bekam ich mein Nachtmahl. Oft hatte ich beide Arme auf der Holzplatte und, schon müde, biß ich in mein Butterbrot. Die stark durchbrochenen Vorhänge bauschten sich im warmen Wind, und manchmal hielt sie einer, der draußen vorüberging, mit seinen Händen fest, wenn er mich besser sehen und mit mir reden wollte. Meistens verlöschte die Kerze bald und in dem dunklen Kerzenrauch trieben sich noch eine Zeitlang die versammelten Mücken herum. Fragte mich einer vom Fenster aus, so sah ich ihn an, als schaue ich ins Gebirge oder in die bloße Luft, und auch ihm war an einer Antwort nicht viel gelegen.“⁷⁰⁹

Ein aufmerksamer Erzähler hinter Gittern. Versonnen und schweigsam, aber ganz bei der Sache. Sprachlos nimmt das Kind den Ausdruck einer Dynamik wahr, in dem die menschliche Sprache stört. Worte werden überhört oder verhallen ungehört, selbst das Lachen klingt „schändlich“. Mehr sagt sich dort, wo nichts gesagt und nichts verlautbart wurde. Im Gravitationsfeld bedingter Stille, wo Ungesagtes stets Bände spricht während es das Gerücht von Sprachlosigkeit streut. Wie ein Text, der zwischen den Zeilen stärker lärmt als aus den Zeilen. Kafka spürt der Wechselbeziehung von Sprache und Schweigen auch an anderen Stellen seines Werkes nach. Vielleicht am eindrucksvollsten in der Erzählung *Das Schweigen der Sirenen*.⁷¹⁰ Das homersche Epos im 12. Gesang der Odyssee dient als Vorlage. Während der Held des Griechen sich nur an den Mast fesseln lässt, die Ohren aber freihält,

⁷⁰⁹ Franz Kafka, *Kinder auf der Landstraße*, in ders., *Drucke zu Lebzeiten*, a.a.O., S. 9f.

⁷¹⁰ Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 40-42. Der Titel stammt von Max Brod. Alle folgenden Zitate bis zur nächsten Fußnote stammen aus Kafkas *Sirenen*-Text.

um dem Zauber des Gesangs nicht zu entgehen, stöpselt sich Kafkas Odysseus auch die Ohren zu, weil das Schweigen der Sirenen „eine noch schrecklichere Waffe“ sei als ihre tönenden Worte. So kann er sich in dem Glauben wiegen, dass die Sirenen singen: „flüchtig (...) sah er den halb geöffneten Mund, glaubte aber, dies gehöre zu den Arien, die ungehört um ihn verklangen.“ Die Sirenen schweigen tatsächlich, Odysseus aber „hört ihr Schweigen nicht.“ Kafkas Figur umschiffte die Gefahr des Schweigens durch Abschottung („Er vertraute vollständig der Handvoll Wachs und dem Gebinde Ketten“. Außerdem dachte er „an nichts anderes als an Wachs und Ketten“) Der Schriftsteller hingegen trotzt ihr durch Worte. Um Stille beten. Stille herbeibeten. Besessen von dem Wunsch, sich Stille *einzureden*. 41 Jahre ausdrückliche Stille im beredten Leben des Beters K. Kafka hasste Lärm, stopfte sich wie sein Held Oropax in die Gehörgänge, wechselte die Wohnungen und in den Wohnungen die Zimmer und in den Zimmern die Stühle, um in Ruhe schreiben und atmen zu können.⁷¹¹ Er floh aufs Land und in die Natur und sah sich in Extremsituationen wie ein Hund nach Futter auf dem Boden um Stille bettelnd:

„Ich will schreiben mit einem ständigen Zittern auf der Stirn. Ich sitze in meinem Zimmer im Hauptquartier des Lärms der ganzen Wohnung. Alle Türen höre ich schlagen, durch ihren Lärm bleiben mir nur die Schritte der zwischen ihnen Laufenden erspart, noch das Zuklappen der Herdtüre in der Küche höre ich. Der Vater durchbricht die Türen meines Zimmers und zieht im nachschleppenden Schlafrock durch, aus dem Ofen im Nebenzimmer wird die Asche gekratzt, Valli⁷¹² fragt durch das Vorzimmer wie durch eine Pariser Gasse ins Unbestimmte rufend ob denn des Vaters Hut schon

⁷¹¹ Siehe Tagebuchnotiz v. 15.12.1914 in Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 710.

⁷¹² Valerie, genannt Valli, Kafkas zweitälteste Schwester (1890 - 1942).

geputzt ist, ein Zischen, das mir befreundet sein will, erhebt das Geschrei einer antwortenden Stimme. Die Wohnungstüre wird aufgeklinkt und lärmt wie aus katarrhalischem Hals, öffnet sich dann weiterhin mit dem kurzen Singen einer Frauenstimme und schließt sich mit einem dumpfen männlichen Ruck, der sich am rücksichtslosesten anhört. Der Vater ist weg, jetzt beginnt der zartere zerstreutere hoffnungslosere Lärm, von den Stimmen der zwei Kanarienvögel angeführt. Schon früher dachte ich daran, bei den Kanarienvögeln fällt es mir aber von neuem ein, ob ich nicht die Türe bis zu einer kleinen Spalte öffnen, schlangengleich ins Nebenzimmer kriechen und so auf dem Boden meine Schwestern und ihr Fräulein um Ruhe bitten sollte.“⁷¹³

Um Ruhe bitten, betteln, beten. Das Verhältnis von Reden und Schweigen scheint auf den ersten Blick ähnlich gelagert wie bei Rilke. Die Faszination für „lautlose Stille“ und die Furcht davor. Kafka war bekanntlich kein großer Redner.⁷¹⁴ Er wirkte bescheiden, zurückhaltend, fast demütig und mied jedes Aufsehen, jeden Trubel. Seine Feinfühligkeit und an Acoustophobie grenzende Flucht vor Geräuschen ging so weit, dass er gelegentlich nicht zu sprechen wagte, weil ihm die eigenen Worte Furcht einflößten. Seiner Freundin Milena gesteht er in einem Brief, dass ihn hie und da „krampfhaftige Angst vor dem Aussprechen eines Wortes“ überfällt.⁷¹⁵ Um so stärker drängt die Aussage vom Schweigen als „noch schrecklichere Waffe“ nach Klärung. In den fragmentarischen Schriften findet sich eine Stelle, die Licht ins begriffliche Dunkel bringt:

⁷¹³ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 225 (Tagebuchaufzeichnung v. 5.11.1911).

⁷¹⁴ Kafka im Brief an den Vater: „ich verlernte das Reden“ und „Ich wäre ja wohl auch sonst kein großer Redner geworden.“ (Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 159).

⁷¹⁵ Jürgen Born, Michael Müller (Hrsg.), *Franz Kafka. Briefe an Milena*, Frankfurt am Main, Fischer, 1983, S. 296.

„Es ist nicht der Lärm der ihn aufregt; wenn er den Lärm hören und in seinen Bestandteilen unterscheiden könnte, würde ihn ja das gleich ganz in Anspruch nehmen, aber er hört ihn nicht, mitten durch den Lärm gezogen hört er nichts, nur eine besondere Stille, förmlich von allen Seiten ihm zugewendet, ihn behorchend, eine Stille, die sich von ihm nähren will, nur sie hört er. Das ist unheimlich, das ist zugleich aufregend und langweilig, das ist kaum zu ertragen.“⁷¹⁶

Angst vor Lauten. Noch größere Angst vor ihrer Abwesenheit. Die Stille, die in uns wohnt, das Nicht-Mitteilbare, das Unerklärbare, „was ich in den Knochen habe und was nur in diesen Knochen erlebt werden kann.“⁷¹⁷ Kafka spricht von einer bedrohlichen, weil sich verschweigenden Stille, die nie beherrscht und nie beseitigt werden kann. Schlimmer noch, eine Stille, die parasitär und verzehrend ist, da sie sich von ihrem Träger „nährt“. Diesem „in den Knochen“ gelagerten Phänomen gegenüber fällt jedes noch so gewichtige Wort kaum ins Gewicht. Worte mögen halsbrecherisch sein, das Schweigen ist es um so mehr. Worte mögen sich sperrig, unzulänglich, gewalttätig geben, immerhin lassen sie sich wenigstens gelegentlich bändigen, geben sie sich ab und an einen zahmen Anstrich. Nicht so das Schweigen. In den *Forschungen eines Hundes* unterstreicht Kafka diese Sicht. Das Schweigen, heißt es dort, „vergifte das Leben.“⁷¹⁸ Auch wenn man oft gar nicht anders könne als schweigen⁷¹⁹, so sei es keineswegs erstrebenswert, dafür umso „bewun-

⁷¹⁶ Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 225.

⁷¹⁷ Franz Kafka, *Briefe an Milena*, a.a.O., S. 296.

⁷¹⁸ In *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 442.

⁷¹⁹ Ebenso im Fragment *Sei aufrichtig* auf die Frage eines der beiden Dialogpartner, warum der andere plötzlich „so schweigsam“ geworden sei: „Du siehst, meine Macht hat Grenzen. Irgendetwas befiehlt mir zu schweigen.“ (Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 298.)

derungswürdiger', wenn man dem eigenen „Bollwerk des Schweigens“⁷²⁰ widerstünde. Dieses Erzählfragment gehört zu den weniger verschlüsselten und aussagekräftigsten Texten über Kafkas Verhältnis zur Sprache. Die Hunde, im ständigen Drang nach Austausch, aber eingeschlossen im aufgedrängten Schweigen, leiden an dieser im Außenverhältnis dialogarmen Existenz, staunen vor allem über den Grad der Sprachlosigkeit ihrer nichthündischen Umwelt. Ein alternder namenloser Hund referiert mit akademischen Duktus:

„Eines ist aber zu auffallend, als daß es selbst mir hätte entgehen können, wie wenig *sie* (die Nichthunde [d. Verf.]) nämlich, mit uns Hunden verglichen, zusammenhalten, wie fremd und stumm und mit einer geheimen Feindseligkeit sie aneinander vorübergehn, wie nur das gemeinste Interesse sie ein wenig äußerlich verbinden kann und wie selbst aus diesem Interesse oft noch Haß und Streit entsteht. Wir Hunde dagegen! Man darf doch wohl sagen, daß wir alle förmlich in einem einzigen Haufen leben, alle, so unterschieden wir sonst sind durch die unzähligen und tief gehenden Unterscheidungen, die sich im Laufe der Zeiten ergeben haben. Alle in einem Haufen! Es drängt uns zueinander und nichts kann uns hindern, diesem Drängen immer wieder Ausdruck zu geben.“⁷²¹

In der Forschung sind diese Reflexionen verschiedentlich als eine Anspielung Kafkas auf seine Identität verstanden worden. Die Hunde als Metapher fürs Jüdische Volk⁷²² oder als Invektive der Westjuden an die

⁷²⁰ Franz Kafka, *Forschungen eines Hundes*, in :ders., *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 444.

⁷²¹ Franz Kafka, *Forschungen eines Hundes*, in :ders., *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 487.

⁷²² Siehe Binder, Hartmut, *Kafka-Kommentar I zu sämtlichen Erzählungen*, München, Winkler, 1975, S. 263f sowie Laurent Cohen, *Variations autour de K. Pour une lecture juive de Franz Kafka*, Paris, Intertextes éditeur (Collection Horizons), S. 99f.

Adresse ihrer chassidischen Brüder gerichtet⁷²³, die Redseligkeit schließlich als sinaitisches, dem jüdischen Beter eigenes Markenzeichen. Dass Moses stammelte, tat seinen Lehren keinen Abbruch; entscheidend war, dass er sein Sprechwerkzeug trotzdem zu nutzen wusste und nicht das Handtuch warf, wo ihm die Stimme zu versagen drohte. Dem inneren Drängen „Ausdruck geben“, das Schweigen in Worte fassen und sich die Stummheit ausreden, um der vermeintlichen Ohnmacht der Sprache nicht *entsprechen* zu müssen. Ein Blick ins Hebräische unterstützt dieses Sicht. Eine Wurzel für mehrere Worte aber *einen* Gedanken: schweigen, schwerhörig, taub und stumm. Ein Schweigender ist ein mit Fehlern behafteter, ein im Hören und Sprechen Behinderter.⁷²⁴ Schweigen (*cheresch*) von pflügen (*charasch*): „Der Taube“, sagt Samson Raphael Hirsch „pflügt‘ nur seinen Gedankenacker, aber es werden keine Saaten von außen (...) eingestreut.“⁷²⁵ Diese Aussage überträgt sich sinngemäß: der Schweigende beackert nur sein Gedankenfeld, nichts daraus streut nach außen. Im Talmud streiten sich die Weisen darüber, ob man Gebete artikulieren muss oder nicht.⁷²⁶ Sie sind sich einig, dass die aus der Thora stammenden Texte über die Lippen gehen müssen, so dass sie fürs eigene Ohr

⁷²³ Die wohlhabenden, weitgehend assimilierten Juden Westeuropas suchten sich von den armen ostjüdischen Massen zu distanzieren und benutzten häufig solche Vokabeln. Kafkas Vater beschimpfte den ostjüdischen Schauspieler und Freund seines Sohnes als „Hund“. Kafka am 3.11.1911 in einem Eintrag in sein Tagebuch: „Löwy -- Mein Vater über ihn: Wer sich mit Hunden zu Bett legt steht mit Wanzen auf.“ (Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 223). Kafka beobachtet häufig Hunde, fühlt sich von ihnen angezogen: „Hilflosigkeit. Der Hund an der Kette, der Rückblick zum dunklen Haus.“ (Aufzeichnung v. 22.2.1922 in Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 908.) An anderer Stelle notiert Kafka einen ganz und gar kryptischen Satz: „Offenbar will er doch nur Vorbeter sein, aber dann ist das Jiddische unanständig, dann genügt doch für die Klage, wenn er sein Lebenlang wiederholt Ich-Hund, ich-Hund usf. und wir alle werden ihn verstehn.“ (Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 333).

⁷²⁴ Siehe auch die phonetische Nähe von *chet-schin-mem* (Schweigen, Gehorsam) zu *alef-schin-mem* (Selbstzerstörung). S.R. Hirsch in Matityahu Clark, *Etymological Dictionary*, a.a.O., S. 91.

⁷²⁵ Samson Raphael Hirsch zu 2 Mos 4, 11.

⁷²⁶ *Berachot* 15a (am Beispiel des *Schema*).

hörbar sind. Hinsichtlich der späteren Texte gehen die Meinungen auseinander. Die Diskussionen sind heftig und kompliziert und schneiden Details an, wie die Frage, ob die entsprechenden Gebete schweigend überhaupt wirksam sind. Ein Kommentator bemüht gar Gott als Zeugen, weil dieser vorgemacht habe, wie man beten müsse. Mit *Tallit* und *Zizit*, für jeden sichtbar und lauthals den Segen der Menschen einklagend.⁷²⁷ Gott als Vorbeter und *vorsprechende* Allegorie. Wie immer körperlos, versteht sich, aber immerhin: ein wehender Gebetsmantel mit deutlich vernehmbarer Stimme. So jedenfalls ein Hohepriester im Tempel an Jom Kippur: „Und der EWIGE *sagte* mir: ‚Jischmael, mein Sohn, segne mich!‘“⁷²⁸ Der Kohen sollte seine Zunge gebrauchen und nicht meditieren. In der kabbalistischen Literatur wird bei allem Bemühen, einen tieferen Sinn auszugraben auch der direkte, wörtliche Ansatz gewürdigt. Schweigen sei nicht mal Silber und Reden keineswegs aufzuwiegen mit Gold. Eher mit Scharlach- oder Purpurrot. Der Jude, heißt es im *Sohar*, sei wie ein Kermesinsekt, das nicht nur als exklusiver Farblieferant Höchstleistungen, sondern auch mit dem Mund beeindruckende Ergebnisse erziele. Die *Tolaat shani*⁷²⁹ wie die „Purpurraupe“ auf Hebräisch heißt, symbolisiere jedenfalls das jüdische Volk: „so wie diese Raupe ihr Wirken nur dem Mund verdankt, liegt Israels eigentliche Stärke in der Ausdruckskraft seiner Gebete.“⁷³⁰

Kafka, der Angst vor dem Reden hatte, ließ wenigstens seine Tiere reden. Im Gegensatz zu Kierkegaards und Rilkes Vögeln halten seine

⁷²⁷ *Berachot* 7a, i. V. m. *Rosch Haschana* 17b.

⁷²⁸ *Berachot* 7a.

⁷²⁹ Wahrscheinlich die im Altertum zur Farbstoffgewinnung benutzte Cochenillelaus, die in ihrem Panzer hohe Konzentrationen an roten Farbstoffen aufweist. Siehe den Artikel *The 'Shani' has been found, and it's Orange* in *Israel National News* v. 30.12.2002.

⁷³⁰ *Sohar*, *Schemot* (II), S. 139a.

Geschöpfe den Schnabel nicht, proben stattdessen Fensterreden und halten ellenlange Monologe, die, unabhängig davon, ob der Autor sie wirklich fürs Judentum reden ließ, dem Reden unbestritten das Wort reden:

„Wir sind die welche das Schweigen drückt, welche es förmlich aus Lufthunger durchbrechen wollen, den andern scheint im Schweigen wohl zu sein.“⁷³¹

Weil Kafka das Schweigen unerträglich war, musste er darüber reden. Zunächst mit Kierkegaard, dessen Lektüre ihn anfangs faszinierte und der ihn „bestätigte wie ein Freund.“⁷³² Einige Jahre später ist die Begeisterung dahin, der Zauber verblasst. Max Brod gesteht er in einem Brief, dass er sich in dem Dänen geirrt und in dessen Literatur „möglicherweise wirklich verirrt“ habe.⁷³³ Aus dem während der Kriegsjahre so vertrauten „Zimmernachbarn“ sei nunmehr „irgendein Stern“ geworden, der „eine gewisse Kälte“ seines Mitgefühls produziere.⁷³⁴ Kafka präzisiert im selben Schreiben, dass ihm die Stille schlecht bekomme, seine Welt durch das viele Schweigen „immer ärmer“ würde⁷³⁵, gibt dem Freund zu verstehen, dass er die Stille nicht mehr hören könne. Eine Äußerung, die er in immer neuen Varianten wiederholt: „Kaum ist es ein wenig stiller“, gesteht er, „ist es fast zu still.“⁷³⁶ Das Schweigen der Sirenen begleitet und bedroht sein Schreiben bis ans Lebensende. Allerdings wusste Kafka sich wie sein hellenischer Abenteurer zu helfen, durch ein Verhalten, das seine Notiz von der „Literatur als Gebet“ noch

⁷³¹ Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 452.

⁷³² Tagebucheintrag v. 21.8.1913 in Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 578.

⁷³³ Schreiben v. 5.3.1918 in Max Brod (Hrsg.) *Franz Kafka. Briefe 1902-1924*, Frankfurt am Main, Fischer, 1975, S. 234-236.

⁷³⁴ Ebd.

⁷³⁵ Ebd.

⁷³⁶ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 882 (Eintrag v. 20.1.1922).

verständlicher erscheinen lässt. Er nannte es das „vorlesende Schreiben“, las das, was er schrieb, nicht im selben Atemzug, doch unmittelbar danach:

„Zuerst einen Gedanken niederschreiben, dann vorlesen, nicht vorlesend schreiben, da dann nur der im Innern vollzogene Anlauf gelingt, während das weiter noch zu schreibende sich losmacht.“⁷³⁷

Schließlich ging er noch einen Schritt weiter und beschrieb seine Art zu schreiben als „Rede“, notierte in sein Tagebuch, dass der einzige Ausweg aus seiner chronischen Unzufriedenheit mit der eigenen Schreiberei ein auf dem Papier angezetteltes Frage- und Antwortspiel wäre, das ihn zusammen mit einer gehörigen Portion Selbstkritik „zum Reden brächte“⁷³⁸:

„Endlich nach fünf Monaten meines Lebens, in denen ich nichts schreiben konnte womit ich zufrieden gewesen wäre und die mir keine Macht ersetzen wird, trotzdem alle dazu verpflichtet wären, komme ich auf den Einfall wieder einmal mich anzusprechen. Darauf antwortete ich noch immer, wenn ich mich wirklich fragte, hier war noch immer etwas aus mir herauszuschlagen, aus diesem Strohhaufen, der ich seit fünf Monaten bin und dessen Schicksal es zu sein scheint, im Sommer angezündet zu werden und zu verbrennen, rascher als der Zuschauer mit den Augen blinzelt. (...)“⁷³⁹

Ansprechend sein, sich selber ansprechen und aussprechen, was man schreibt. „Ihrer Rede müssen Sie sich keine Schranken setzen“⁷⁴⁰, heißt es in der *Strafkolonie*. „Machen Sie mit der Wahrheit Lärm!“ Kafka fuhr somit ganz

⁷³⁷ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 966 (Eintrag v. 1.9.1911).

⁷³⁸ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 14f (Eintrag v. 20.1.1922).

⁷³⁹ Ebd.

⁷⁴⁰ Franz Kafka, *In der Strafkolonie*, in ders., *Drucke zu Lebzeiten*, a.a.O., S. 234.

im Fahrwasser der Thoraschreiber, die das Geschriebene laut vortragen, vorzugsweise singend nachbeten sollen. Fürs Schweigen ist in diesem Zusammenhang kein Platz.

Das Schweigen als Gefahr beschäftigte auch Rilke. Rund 10 Jahre früher als Kafka. In dem Gedicht *Die Insel der Sirenen*. Ende 1906 wurde der Dichter in die Villa Discopoli auf Capri eingeladen, wo er mit drei Frauen einige ruhige und unscheinbare Abende verbrachte, aus denen er „Kräfte für Jahre“ holte.⁷⁴¹ Seiner Freundin Lou Andreas Salome erzählt er später, dass ihm die stillen Stündchen nachhaltig halfen, den *Malte* zu bestreiten.⁷⁴² Der Aufenthalt wird als „höchst notwendige Ruhepause“⁷⁴³ beschrieben, die ihm „frühe Dunkelheit“, „viel Schlaf“ und Nachsinnen „hinter verschlossenen Augen“ brachte, jedenfalls mehr Abgeschiedenheit als sonnige Reiseerfahrungen. Allerdings nahm er die Gelegenheit wahr, die Galli-Inseln aus der Ferne zu studieren, drei Eilande im salernischen Golf, auf denen sich die Sirenen-Saga abgespielt haben soll - ein Erlebnis, das ihn offensichtlich zu seiner Dichtung inspirierte. Rilke thematisiert darin wie später Kafka die Macht des Schweigens. Im Unterschied zu Kafka ist die Stille jedoch nicht für alle bedrohlich und das Schweigen keine „noch schrecklichere Waffe“ als der Gesang, sondern seinem Zauber nur komplementär:

Wenn er denen, die ihm
gastlich waren,

⁷⁴¹ Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 305 (Brief an „Frau Nonna“ [Julie von Nordeck zur Rabenau] v. 2.1.1912).

⁷⁴² Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 309 (Brief an Lou Andreas-Salomé v. 10.1.1912).

⁷⁴³ Zit. n. Donald A. Prater, *Ein klingendes Glas*, a.a.O., S. 269. Die nächsten 3 Zitate stammen aus der selben Quelle.

spät nach ihrem Tage noch,
da sie
fragten nach den Fahrten und
Gefahren,
still berichtete: er wusste nie,

wie sie schrecken und mit
welchem jähen
Wort sie wenden, dass sie so
wie er
In dem blau gestillten
Inselmeer
Die Vergoldung jener Insel
sähen,

deren Anblick macht, dass
die Gefahr
umschlägt; denn nun ist sie
nicht im Tosen
und im Wüten, wo sie immer
war.
Lautlos kommt sie über die
Matrosen,

welche wissen, dass es dort
auf jenen
goldnen Inseln manchmal
singt – ,
und sich blindlings in die
Ruder lehnen,
wie umringt

von der Stille, die die ganze
Weite
in sich hat und an die Ohren
weht,
so als wäre ihre andre Seite
der Gesang, dem keiner
widersteht.⁷⁴⁴

⁷⁴⁴ Rainer Maria Rilke, *Die Insel der Sirenen*, in *Werke*, Bd. 1, a.a.O., S. 515f.

Rilkes lyrisches Ich referiert über die angesprochenen Gefahren, wie jemand, der über ihnen steht. Kein Charakterkopf, der sie durchlebt und ihnen zu widerstehen sucht, sondern ein unpersönlicher Erzähler, der über ein bizarres Phänomen referiert. Davon betroffen sind in erster Linie Menschen, die sich der Gefahr obendrein nicht bewusst sind. Die Matrosen wissen zwar von dem Gesang, nichts aber von der Stille, die sie umringt, verhalten sich ihr gegenüber wie „Blinde“. Die augenfällige Gewichtung des Visuellen öffnet eine Dimension, die bei Kafka fehlt. Als ob die Anwesenheit oder Abwesenheit von Stimmen mit dem Auge wahrnehmbar wäre. Rilkes Stille ist überschaubar und *einsehbar*, liegt in dem „blau gestillten“ Inselmeer und auf den „goldenen Inseln“, deren Anblick die Seefahrer meiden, nicht aber der Dichter, der sie besingt. Ein „stiller“ Bericht führt sich ein, der seinen weniger stillen Gastgeberinnen so gerne die Augen öffnete. Das lyrische Ich gebärdet sich hier als Seher und Gutachter, das die Stille zu sichten vermag und zu schätzen weiß, sich über die Gefahren allerdings ausschweigt. Außer dem Wort über das „Umschlagen“ der Gefahr kein Indiz hinsichtlich seines Inhalts. Als ob die Gefahr einzig und allein darin bestünde, die Kraft und die Weite des Schweigens zu übersehen. Wohlmöglich noch seine Schönheit. Dieser goldene Glanz, den die Inseln übers blau gestillte Meer werfen, dieses Gold des Schweigens, dem Rilke sich als Dichter verschrieb und das er sich als Beter zu eigen machte. Bei Kafka sucht man danach vergeblich.

6. Urteilsschweres Beten

– Die Richtersprüche vom Vorbeter aus Kotzk –

Schweigen ist überall gut. Nur in der
Verbindung mit der Thora nicht.

Sohar⁷⁴⁵

Schweigen? Niemals!

Jeschajahu⁷⁴⁶

Ein *Midrasch* erzählt wie Adam um die Wahrheit kam. Es ging um die Frage, ob der Mensch überhaupt erschaffen werden sollte oder nicht. Der Himmel war in dieser Frage gespalten. Die einen votierten entschieden dafür, die andern dagegen. Die Barmherzigkeit argumentierte: „ich sage ja, weil der Mensch barmherzige Taten vollbringen wird.“ Die Wahrheit wetterte: „ich sage nein, weil er abgrundtief falsch sein wird.“ Die Gerechtigkeit meinte: ich bin dafür, weil er gerechtes Verhalten an den Tag legen wird.“ Der Frieden nörgelte: „ich bin dagegen, weil er niemals aufhören wird sich zu fetzen.“ Und was machte der Schöpfer? Er nahm die Wahrheit und schleuderte sie zu Boden.⁷⁴⁷

Die reine, nackte Wahrheit, lehrt diese Parabel, liegt seither begraben, unerreichbar für den Menschen und inkompatibel mit seiner Natur.⁷⁴⁸ Auf der Suche nach ihr scheint jedes Wort ein Dolch und wirkt das Reden wie Bergsteigen auf Rasierklingen. Kein Gebet der Welt würde diesen Umstand je aufheben können. Alle Juden dachten so. Alle Juden? In einem winzigen

⁷⁴⁵ *Sohar, Bereschit* (I), 245a.

⁷⁴⁶ *Jeschajahu* 62, 6.

⁷⁴⁷ *Genesis Rabba* 8, 5.

⁷⁴⁸ Siehe hierzu das Kapitel „Truth is in the Grave“ in Abraham Joshua Heschel, *A Passion for Truth*, Woodstock, Vermont, Jewish Lights Publishing, 1995, S. 12ff.

ostpolnischen Stetl⁷⁴⁹ trotzten sie dem himmlischen Richterspruch und nahmen sich vor, Gott notfalls zur Exhumierung und zur Wiederherausgabe der Wahrheit zu zwingen.⁷⁵⁰ Mit rauen Worten und durch beharrliches, kompromissloses, die Geduld der Engel herausforderndes Schweigen. Seit jeher hatten die Weisen gelehrt, zwar keine unnötigen, aber immerhin Worte zu machen. Auch ohne die Wahrheit war dem Menschen die Pflicht zur Benennung geblieben.⁷⁵¹ Außerdem ist die Stimme schließlich zum Sprechen da. War dem Menschen nicht ein entsprechendes Organ gegeben, um es auch zu benutzen? „Sprich trotzdem!“⁷⁵², herrschte Gott Moses an, als dieser auf seinen Sprachfehler aufmerksam machte. „Gut gesprochen!“, lobte er, als Abraham seine erste Bitte anbrachte.⁷⁵³ In Kotzk schien man diese Lehren zu

⁷⁴⁹ Von Kock (jidd. Kotzk) wird noch weiter unten die Rede sein. Das ab dem 17. Jhd mit Juden besiedelte Städtchen liegt im heutigen Osten Polens in der Woiwodschaft Lublin, knapp 50 km nördlich der gleichnamigen Hauptstadt dieses Verwaltungsbezirks. Bedeutendes Zentrum des jüdischen Chassidismus seit sich Menachem Mendel Morgenstern (bekannt als der „Kotzker Rebbe“) 1829 dort niederließ. Mehrheitlich jüdischer Bevölkerungsanteil seit 1856 (letzte Zählung 1927: 2529). 1942 wurden fast alle Juden nach Parczew deportiert und anschließend in Treblinka ermordet. Kotzk wurde auch durch den letzten Kampf vor der Kapitulation Polens im 2. Weltkrieg bekannt (2.-5.10.1939).

⁷⁵⁰ Der rebellische Geist des Kotzker Rebbe hat etliche Spuren hinterlassen, obwohl er selber alles vernichtet hat, was er schrieb. Einige seiner Schüler haben die beiden Standardwerke *Ohel Torah* und *Emet Ve'emunah* aus Diskursen, Aphorismen und Gedankensplintern ihres Meisters erstellt. Neben den hier benutzten Zitaten gibt auch Chaim Potok in seinem Roman *The Promise* ein sehr eindrucksvolles Bild von der Originalität dieses Denkers (d. Verf. hat die Quelle Potoks allerdings nicht ausfindig machen können. Das nachfolgende Zitat des Rebbe bildet, zusammen mit einer Äußerung Kafkas, den Auftakt zu Potoks Roman): „Herr der Welten, sende uns endlich den Messias, da wir keine Kraft mehr haben, weiter zu leiden. Gib mir ein Zeichen, Ewiger... Wenn nicht, werde ich gegen dich aufbegehren. Wenn du an deinem Bund nicht festhältst, werde auch ich mein Versprechen nicht länger halten und alles endet hier und heute Punktum und wir werden aufhören, dein auserwähltes Volk, dein bevorzugtes Kleinod zu sein.“ Übers. d. Verf. aus dem Französischen. Zit. aus dem Vorspann der franz. Ausgabe (Chaim Potok, *La Promesse*, Paris, Buchet/Chastel, 1978).

⁷⁵¹ 1 Mos 2, 18-24. (Am Beispiel Adam's Benennung der Tiere).

⁷⁵² 2 Mos 4, 11 u. 12.

⁷⁵³ In 1 Mos 18, 27 richtet das erste Mal ein Mensch eine Bitte an Gott: sie wird ausgesprochen und nicht nur gedacht. Ebenso später die Bitten Ischmaels und Hagers (1 Mos 21, 17), Rachels (1 Mos 30, 6). Die Antwort kommt in der Regel, wenn die Petenten

ignorieren. Eine jedenfalls radikale, im Judentum bis dato nie gekannte Feindseligkeit zum gesprochenen Wort machte sich breit. „Reden pfui!“, hörte man die Chassiden sagen. Zumindest das ausgewogene Reden wurden ihnen ausgedreht. In Kotzk wisperte oder schimpfte, schwieg oder röhre man. Jede Silbe wog eine Tonne, beschwerte und belastete den Alltag mit zusätzlichen, nicht wegzuredenden Sorgen. „Wenn du meinst schreien zu müssen“, lehrte der Kotzker Rebbe⁷⁵⁴, „es aber sein lässt, dann erst schreist du richtig.“⁷⁵⁵ Seine Chassiden wies er an, das Reden zu drosseln oder besser zu lassen, um den Halbwahrheiten und Lügen ein Schnippchen zu schlagen. Prophezeite doch der Prophet, dass die Rede dereinst geläutert über die Lippen käme.⁷⁵⁶ Bis dahin musste man gewappnet sein. Misstrauisch gegenüber jedem gesprochenen Wort, misstrauisch vor allem den Schnörkeln, Floskeln, Schönreden und Schmeicheleien gegenüber. „Wann wird der Messias kommen?“, wollte ein Getreuer wissen. „Wenn die Lüge für ebenso abscheulich gehalten wird wie der Ehebruch“, antwortete Menachem Mendel.⁷⁵⁷ Weshalb er seinen Schülern wünschte, dass die Wahrheit an ihrem Hirn nagen möge wie das Insekt, dass dem römischen Kaiser Titus die Denkmasse aussaugte.⁷⁵⁸ Wann immer der Rebbe seinen Mund aufmachte, provozierte er. Seine Stimme donnerte durch die Betstuben und die Herzen

ihre Stimme benutzt haben. Diese Beobachtung deckt sich mit der Grundbedeutung der beiden hebräischen Vokabeln für sprechen (*amar* und *davar*): „mehrere Wörter (Sachen) kombinieren, auswählen.“ Siehe. S.R. Hirsch zur Wurzel *Alef-mem-resch* und *Dalet-bet-resch* in Matityahu Clark, *Etymological Dictionary*, a.a.O., S. 12 u. 46.

⁷⁵⁴ Menachem Mendel Morgenstern, geb. 1787 als M.M. Halperin in Goray, gest. 1859 in Kotzk. Er war geistiger Führer der Kotzker Chassiden, einer elitären, nach eng gelegten, extrem anspruchsvollen Regeln ausgerichteten, puritanischen Strömung des chassidischen Judentums, die mit seinem Tode in dieser radikalen Form erlosch.

⁷⁵⁵ Zit. n. Elie Wiesel, *Souls on Fire*, New York, Touchstone (Simon & Schuster), 1993, S. 248 (Übers. d. Verf.).

⁷⁵⁶ *Zefanja* 3, 9: „Dann aber wandle den Völkern ich an/ eine geläuterte Lippe“.

⁷⁵⁷ Abraham Joshua Heschel, *A Passion for Truth*, a.a.O., S. 159.

⁷⁵⁸ Ephraim Oratz, *...and nothing but the Truth*, New York, Judaica Press, 1990, XIV. Vgl. Gittin 56b.

seiner Gemeinde. Ein Vorläufer und Vorbeter des verbalen ‚Schock und Awe‘. Davon sparte er auch die Beter und ihre Gebete nicht aus. Einen Schüler, der klagte, dass seine Gebete nicht mehr stimmig wären, stauchte er unbarmherzig: „Und wer sagt dir, dass es den Ewigen überhaupt nach deinen Gebeten verlangt?“⁷⁵⁹ Klagen über die irdischen Missstände ärgerten ihn: „In der Hölle betet es sich besser als im Paradies.“⁷⁶⁰ Fürbitten schlug er aus: „Bist du zu krank, um deinen Sermon selber aufzusagen?“⁷⁶¹ Schließlich wetterte er, dass es Unsinn wäre, Gott anzurufen, weil dieser weder schwerhörig, noch auf Reisen sei: „Und ich sage dir: er befindet sich immer da, wo man ihn reinlässt.“ Angst und Entsetzen zeigten ihre Wirkung. Seine Getreuen wurden wortkarger und wählten ihre Worte mit mehr Bedacht, spürten jeder Brüchigkeit des Gesagten nach und untersuchten die Haltbarkeit des Nichtgesagten. Seltsamerweise hielten sie dem Meister über alle Hürden die Treue, selbst dann noch, als er nicht mehr mit ihnen sprach und sich in eine zwei Jahrzehnte lange Schweigsamkeit hüllte, die er mit ins Grab nahm. Sein Rückzug ins Schweigen hinderte ihn indes nicht, weiter lauthals zu beten und - wenn auch seltener - weiter zu lehren, sichtbar und hörbar Worte zu murmeln, den Körper im Takt zu wiegen, die Chassiden im anschwellenden Crescendo zu steuern, um die Wogen langsam zu glätten oder abrupt zu brechen, je nachdem wie er die Partituren seines Innern gerade las und welchen Wirbel diese Lesart entfachte:

„Er wippte gleichmäßig in dem ledernen Sessel, mit geschlossenen Augen, die linke Hand in der rechten Armbeuge, mit den Fingern der rechten Hand den schwarzen Bart streichend. Ich sah, wie sie sich an allen

⁷⁵⁹ Meir Urian, *Sneh Boer Bekotzk*, Jerusalem, Reuven Mass, 1961, S. 263ff.

⁷⁶⁰ Zit. n. Elie Wiesel, *Souls on Fire*, a.a.O., S. 238 (Übers. d. Verf.).

⁷⁶¹ Zit. n. Elie Wiesel, *Souls on Fire*, a.a.O., S. 246 (Übers. d. Verf.).

Tischen nach vorne beugten, sah starrende Augen und leicht geöffnete Münder, manche der älteren Leute die Hände hinter den Ohren schalenförmig gerundet, um das Gesagte besser aufzufangen. Er begann mit leisem Unterton zu reden und die Worte kamen in einer Art psalmodierenden Sprechgesang.⁷⁶²

Dieser Passus ist kein Augenzeugenbericht, sondern stammt aus einem Roman des jüdisch-amerikanischen Romanciers Chaim Potok, der dem Kotzker in seinem Werk *Die Erwählten* unter dem Pseudonym Isaac Saunders ein fragwürdiges Denkmal setzte.⁷⁶³ Darin thematisiert er u.a. das vordergründig distanzierte Verhältnis des Rebbe zu dessen ältestem Sohn, das in der Maxime gipfelt, „das Kind in Schweigen“ („mein Vater glaubt ans Schweigen“⁷⁶⁴) zu erziehen, weil Worte den wahren Sinn und Ausdruck jeder Empfindung entstellen.⁷⁶⁵ Saunders, der seinen Sohn zwar liebt, dies aber nicht artikulieren mag, handelt nach einer Vorgabe, die er dem Talmud entlehnt haben will: „Ein Wort ist eine Münze wert, Schweigen zwei.“⁷⁶⁶ Potoks Thema „Das Schweigen als Sprache“, das sich durch sein ganzes Werk

⁷⁶² Chaim Potok, *The Chosen*, New York, Ballantine Books, 1996, S. 133. Alle aus diesem Werk angeführten Zitate wurden vom Verf. übersetzt.

⁷⁶³ C. Potok wurde dafür kritisiert, mit seinem Porträt fälschlicherweise den Eindruck erweckt zu haben, als gäbe es im Judentum, insbes. unter Chassiden eine pädagogische Doktrin des Schweigens. Potok hat hier die Äußerungen des Kotzker auf die Spitze getrieben, möglicherweise, um den Kontrast der beiden Welten „ultra-orthodox“ versus „modern-orthodox“ stärker herauszustreichen. Sie entbehren in der jüdischen Erziehung und im jüdischen Alltag allerdings jeder Grundlage. Siehe hierzu die Ausführungen Yonassan Gershoms (FAQ on Hasidism) auf <http://www.pinenet.com/~rooster/hasid1-b.html#HASID1-Q10> (Stand: 7.6.2004)

⁷⁶⁴ Chaim Potok, *The Chosen*, a.a.O., S. 169.

⁷⁶⁵ Chaim Potok, *The Chosen*, a.a.O., S. 76 u. S. 278.

⁷⁶⁶ Vorspann zum dritten Buch der *Erwählten* (S. 205). Das Zitat findet man in *Megilla* 18a. Es ist jedoch aus seinem Kontext gerissen. Die Doktoren des babylonischen Talmud beziehen sich auf einen Vers aus dem 65. Psalm (65, 2), den sie als Lehrsatz anführen für den Fall, dass jemand mit seinen Lobpreisungen nicht Maaß halten sollte. Nicht schweigen an sich ist erstrebenswert, sondern es ist dem exzessiven Gehabe des Beters vorzuziehen. Nach dem Motto: „Lieber schweigen als eifern.“ (Siehe Raschi u. Maharscha).

zieht und die Protagonisten nachhaltig fesselt, klammert das Terrain religiöser Erziehung und Gebete jedoch ausdrücklich aus. Während Saunders sich jedem Diskurs über seine emotionalen Bindungen, jedem Smalltalk und überhaupt jedem Gespräch sperrt, das nicht im Geist der Thora wurzelt, wird er beim Lehren der Schriften und beim Beten lebendig, spielt er seine Worte wie aus den Fugen geratene Noten, mit beschwingter Körpersprache und ohne die sein Schweigen begleitende Schwermut. Dann „stürmt er das Schweigen“⁷⁶⁷, bekämpft die Stille „mit lauter Stimme und wilden Gebärden“⁷⁶⁸ und zündet Feuer in den Köpfen und Herzen seiner Gemeinde. Baut er an einem *Pilpul* oder hält eine *Drascha*, wechselt die sonst harte, „fast anklagende Stimme“⁷⁶⁹ in einen „gedämpften Singsang.“⁷⁷⁰ Betet er, rascheln die Glieder und klingt sein Blick⁷⁷¹, während er die hebräischen Buchstaben streichelt. In einem anderen Werk Potoks, seinem dritten, 1972 erschienenen Roman *Mein Name ist Asher Lev*, wird die in den Zimmern herrschende „Stille von Bibliotheken und Archiven“ nur beim Beten verdrängt, brechen „laute Schreie“ und „heftiges Sich-Wiegen“ das profunde Schweigen, bis sich die Wörter in den heiligen Büchern einmischen, vom Beter und von den Gebeten verselbständigte Botschafter, die sich anfassen und fühlen lassen:

„Der Rebbe saß betend auf seinem Sessel. Er saß ganz still, vom Tallis verhüllt. Mit beiden Händen hielt er sein Gebetbuch. Er hielt das Gebetbuch fest und blätterte mit langsamen und gemessenen Bewegungen der rechten Hand die Seiten um. So saß er ganz still da und betete. Seine ruhige Ausstrahlung übertrug sich allmählich auf die Gemeinde und beherrschte die große Synagoge. Langsam

⁷⁶⁷ Chaim Potok, *The Chosen*, a.a.O., S. 136.

⁷⁶⁸ Chaim Potok, *The Chosen*, a.a.O., S. 164.

⁷⁶⁹ Chaim Potok, *The Chosen*, a.a.O., S. 129.

⁷⁷⁰ Chaim Potok, *The Chosen*, a.a.O., S. 134.

⁷⁷¹ Ebd.

begann sich die fast greifbare Spannung des Gottesdienstes zu vermindern. Das heftige Sich-Wiegen hörte auf. Die lauten Schreie und Gebärden verschwanden. Eine beruhigte, spürbare Konzentration beherrschter Inbrunst ging von der Gemeinde aus. Ich wiegte mich nicht mehr, auch ich konzentrierte mich auf den Wortlaut der Gebete. Die Worte bewegten sich und tanzten vor mir. Ich fühlte die Worte in mir.“⁷⁷²

Worte anfassen, fühlen, aussprechen sehen. Beten heißt nicht nur den Mund in Atem und seine Sinne geschärft halten, sondern wieder einmal aufs Buchstäbliche ausgerichtet sein. Doch wofür? Wenn es, wie der Kotzker insistiert, nicht dazu dient, Gott anzurufen, wenn es mit dem Himmel möglicherweise gar nichts zu tun haben sollte, wofür dann?

„Schlimmer als der übelste Kerl“, wetterte der Rebbe, „ist jener, der heute betet, weil er gestern betete.“⁷⁷³ Entsprechend rüffelte der Meister jene, die den Eindruck erweckten, aus Gewohnheit zu beten. Entsprechend ließ er sich selber Neues einfallen. Jeden Tag schrieb er das, was er zu beten hatte auf, um es noch am selben Abend wieder einzustampfen. Alles, was ihn selber betraf, worüber er mit sich selbst ins Gebet ging. Und auch das, was andere betraf und die Menschheit als solche. Sein Ziel: das, was gesagt werden muss, aber nicht gesagt werden kann, aber auch das, was gesagt werden sollte, aber nicht gesagt werden mag, auf einer einzigen Seite verdichten. In Buchstaben gefasst, weil es sich anders nicht buchstäblich erfassen ließ, weil es anders folgenlos bliebe. Worte sind leicht gesprochen, aber schwer geschrieben. Was kostet es schon, ein paar Sätze zu murmeln, die zwei Stunden später wieder vergessen sind. Nicht so die *Verdichtung* von kritischer Gedankenmasse.

⁷⁷² Chaim Potok, *Mein Name ist Ascher Lev*, Hamburg, Rowohlt, 1993, S. 70.

⁷⁷³ Meir Urian, *Sneh Boer Bekotzk*, a. a. O., S. 184.

Schwarz auf Weiß vor Augen zu haben, was einem auf den Nägeln brennt und in die Eingeweide schneidet. In mühevoller Fetzlarbeit sein Inneres auszubuchstabieren. Es dann als Wortungetüm anzugreifen und als Sinnungeheuer wieder auszuradieren. In schonungsloser Offenheit und nie gekannter Radikalität. Auf nur einer Seite. Diese Seite war dem Kotzker so viel wie ein Buch. Er nannte es „Das Buch des Menschen“.⁷⁷⁴ Tagsüber schrieb er schwitzend daran und nachts verbrannte er es mit grimmiger Freude. Sein längstes und unkonventionellstes Gebet. Nichts davon ist überliefert, nur die Kunde von seinem Handeln und die Bestätigung, die er sich kurz vor seinem Tod geben ließ, dass auch wirklich keine einzige Zeile von ihm überliefert werde. Der Kotzker schrieb kein Tagebuch, sondern ein Anti-Tagebuch, keines zur Gedankenstütze, keines zum Plaudern und auch keines, dass der Schreiber mit Nachruhmphantasien schmückt. Sein Buch war ihm Gericht und seine Buchstaben die Ankläger. Sein Buch war ihm Richtplatz und seine Buchstaben die Richter. Richter und wo nötig auch Scharfrichter. Ein Fallbeil für Amalek brachten sie mit. Weniger für das historische Volk als für den notorischen Amalek, den er glaubte, mit sich herumzutragen und auslöschen zu müssen wie jeder Thoraschreiber und jeder Jude, der mit Moses auf den Ort zurückblickt, an dem die ersten Zweifel am Wiederaufleben der Wahrheit gesät wurden. Reb Saunder erzählt am Ende von Potoks Roman, dass er seinen Sohn schweigend erzogen habe, weil er selbst auch schweigend erzogen wurde und dass der einzige Grund für die Beschneidung der Sprache die Pflicht zur Selbstbeobachtung sei: „Er lehrte mittels Schweigen. Er lehrte mich in mein Inneres schauen, um meine eigenen Kräfte zu mobilisieren, um in mir selbst mit mir und meiner Seele vertraut zu werden.“⁷⁷⁵ Diese Aussage

⁷⁷⁴ Elie Wiesel, *Souls on Fire*, a.a.O., S. 278.

⁷⁷⁵ Chaim Potok, *The Chosen*, a.a.O., S. 278.

deckt sich mit den Überlieferungen des historischen Kotzker, für den das Beten mit Selbstbeobachtung begann, um ein Urteil nachzuziehen und eine Verurteilung folgen zu lassen. „Wenn ein Jude aufsteht“, pflegte der Rebbe zu sagen, „ist sein erstes Gebet die Freude und Anerkennung darüber, dass er noch lebt: *Modeh ani lefaneicha*... – Ich bekenne mich vor Dir...; doch wer ist ‚Ich‘ und wer ist ‚vor Dir‘? Wo bin ich und wer bin ich?“⁷⁷⁶

„*Bikoret tihijeh* – eine Untersuchung soll sein!“⁷⁷⁷, heißt es im Dritten Buch Mose⁷⁷⁸. Der Kotzker verstand diese Worte, die im Zusammenhang mit dem Procedere der Untersuchung von Sexualdelikten stehen, auch als Aufforderung zur Selbsterforschung, Selbstprüfung und Selbstkritik.⁷⁷⁹ Im Wochenabschnitt Schoftim steht es noch deutlicher: „*Schoftim we schotrim titen lecha bechol scheareicha* – Richter und Aufseher sollst du dir in allen deinen Toren geben!“⁷⁸⁰ Das hebräische „dir“ (*lecha*) hat die Weisen stutzig gemacht, weil es aus dem Kontext fällt und obendrein grammatikalisch leergeht. So lag es nahe, den Imperativ nicht nur als kollektive Weisung zu verstehen. Israel sollte sich ein Rechtssystem nach den Regeln der Thora schaffen und es auch individuell aktivieren. „Richte dich!“ lautete fortan die Formel für jeden Juden.⁷⁸¹ Richte dich nach den Vorgaben der *Halacha*, im doppelten und buchstäblichen Sinne. Richten, um je nach Sachlage aufzurichten oder hinzurichten. Auf geordnete Weise, nach fester „(Prozess)Ordnung“, wie sie

⁷⁷⁶ Frei nach *Emet WeEmunah*, Jerusalem (ohne Angabe des Verlags), 1971, S. 98 i.V.m. Chaim Feinberg, *Leaping Souls*, Hoboken (New Jersey), KTAV Publishing House, 1993, S. 17.

⁷⁷⁷ Aus der Wurzel *Bet-kuf-resch*. Sie bedeutet „kritisieren, beurteilen, prüfen“, aber auch „besuchen“.

⁷⁷⁸ 3 Mos 19, 20.

⁷⁷⁹ Abraham Joshua Heschel, *A Passion for Truth*, a.a.O., S. 202.

⁷⁸⁰ 5 Mos 16, 18.

⁷⁸¹ Siehe Moshe Feinstein zu *Parashas Shoftim* in ders., *Darash Moshe*, Brooklyn, N.Y., Mesorah Publications, 1994, S. 303f.

der fälschlicherweise mit „Gebetsbuch“ übersetzte *Siddur*⁷⁸² vorschreibt. „Prüfe und richte dich jeden Abend!“, ergänzt der *Sohar*.⁷⁸³ Dieses Verständnis trifft den Kern des hebräischen Wortes für „beten“. *Lehitpalel* von *Palol* heißt rückübersetzt „prozessieren, streiten, einklagen“ sowie „richten“ und „rechten“. Einen Strafrichter nennt man *Palil* und einer Straftat beschuldigt werden *hifil*. Wer betet, nimmt sich so gesehen schon etymologisch ins Gebet, „besucht“⁷⁸⁴ sein Gewissen, beurteilt und verurteilt sein Handeln und seine Gedanken. Diese begriffliche Vorstellung vom Beten unterscheidet sich deutlich von jener im christlich-abendländischen Denken, das den richtenden Aspekt des Betens, so er überhaupt (noch) existiert, metaphysisch auflädt und dadurch dem Gravitationsfeld des Beters entzieht.⁷⁸⁵ Nicht das Ich ist dort der primäre Ansprechpartner, sondern das transzendental angereicherte und mit himmlischer Strahlkraft bedachte Über-Ich. Sinnbildlich und bildlich übertragen auf richtende (Rache-)Engel mit Lichtschwert oder Lanze⁷⁸⁶, einen Weltenrichter mit Rauschbart und finsterem Blick und, gewissermaßen als säkularisiertes und emanzipiertes Abziehbild, eine

⁷⁸² Von *lesader* – ordnen.

⁷⁸³ *Sohar Wajikra* (III), 178a.

⁷⁸⁴ S.o. zur Wurzel *Bet-kuf-resch*.

⁷⁸⁵ Damit soll nicht gesagt werden, dass der Aspekt des Richtens in der christlich-abendländischen Konzeption des Betens fehlt. Er steht jedoch nicht im Mittelpunkt des Denkens. Zwar heißt es etwa bei Luther (*Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien von 1519*) zur zweiten Bitte im Vaterunser: „Erstens richten wir uns selber und verklagen uns mit unsern eigenen Worten“ (ergänzend hierzu in der Einleitung: „Das Gericht besteht in nichts anderem als darin, dass ein Mensch sich selbst erkennt, richtet und verurteilt; das ist wahre Demut und Selbsterniedrigung.“ Das Richten ist jedoch erstens an die Bitte geknüpft (im Kontext des Bittgebets, das heißt sozusagen eine Subkategorie des Bittgebets), zweitens in den Dialog mit dem „Vater“ eingebettet und drittens im öffentlichen Bewusstsein, wie dieses Kapitel zeigen soll, offensichtlich kaum mehr präsent. Auch etymologisch kommt dies entsprechend zum Ausdruck. Jedenfalls dürfte Einigkeit darüber herrschen, dass dem Aspekt des Richtens keine zentrale Stellung in der gedanklichen Auffassungsleistung beim Beten zukommt.

⁷⁸⁶ Gottes Gerichte ausrichtende Engel in *Offb* 7, 1; 8, 2f; 9, 1 u. 13; 11, 15; 12, 7ff; 14, 15 u. 17ff; 15f, 18, 1f; 19, 17; 20, 1f.

halbnackte Diva mit Richtschwert und Waage. Das Beten wird dadurch extravertiert und in Erwartung eingelagert, das Denken nach außen gerichtet, ganz im Vertrauen auf die Unfehlbarkeit des Gerichts. Im jüdischen Bethaus hört der Beter jedoch nichts als sein eigenes Echo und dasjenige der anderen Beter. „Selbstjustiz“⁷⁸⁷ nach buchstäblichen Vorgaben, Richtersprüche nach der sinaitischen Straf- und Zivilprozessordnung. Das Beten in der „Schul“ und Gerichtshaus genannten Synagoge⁷⁸⁸ („streiten und richten lernen“) mit seinem ältesten und wichtigsten Fundament, der *Amida*⁷⁸⁹, auch „Achtzehntgebet“ genannt, heißt *Tefilla* und baut auf denselben, das Richterhandwerk symbolisierenden drei Grundbuchstaben *Peh-lamed-lamed*. Der jüdische Beter ist so gesehen in einen ständigen Prozess des Prüfens und Überprüfens, des Rechtens und Richtens, in dem er je nach innerer Prozessvorlage den Ankläger, Verteidiger und Richter stellt. In Eigenverantwortung und ohne fremde Hilfe. Gott ist hier nichts anderes als stummer Beobachter und geduldiger Protokollant. Erst an Jom Kippur wird das Urteil des Menschen von himmlischer Seite bestätigt oder verworfen, kommt auch das Oberste Gericht unter Zugzwang, trägt sein vorsitzender

⁷⁸⁷ „Selbstjustiz“ im Sinne von „Rechtssprechung“ gegen sich selbst. Es ist interessant festzustellen, dass der Begriff „Selbstjustiz“ im Deutschen ausschließlich negativ besetzt ist. Rechtsprechung im Sinne von Rechtsanmaßung.

⁷⁸⁸ Ein Ort des gemeinsamen Lernens und Streitens; etymologisch erhalten durch Ausdrücke wie *Beit-Knesset* (Versammlungshaus), *Beit-Tefilla* ([Ge-]Richtshaus) und den auch in Israel gebräuchlichen jiddischen Terminus „Schul“ für Lern- und Lehrhaus. Die Wörter „Gotteshaus“ oder „Haus des Herrn“ wie die Sprachforscher den aus dem Griechischen entlehnten Begriff „Kirche“ (von *kyriaka* – dem Herrn gehörig) übersetzen, existieren im Hebräischen bzw. im Jiddischen nicht.

⁷⁸⁹ *Amida* von *la'amod* – stehen. Das Gebet wird stehend gesagt in der gelegentlich *Beit Tefilla* (*Jes 56, 7* wörtl. „Richtshaus“ bzw. „Richtstätte“) genannten Synagoge. Als ob der Beter vor seinem Richter steht und je nach Sachlage die Anklagevertretung oder die Verteidigung übernimmt.

Richter schließlich die Urteile höchst persönlich mit Feder und Tinte ins „Buch des Lebens“ und ins „Buch des Todes“ ein.⁷⁹⁰

Der Kotzker erinnerte am augenfälligsten an den Kern dieses Konzepts. Er schrieb an einem Prozess gegen sich selbst, an einem Gebet gegen sich selbst. Er ging mit sich selbst ins Gericht und nahm sich selbst ins Gebet, seinen überlieferten Äußerungen zufolge noch viel unnachgiebiger und kompromissloser, als wenn er seine Getreuen das Fürchten lehrte. Vor allem sicherte er sich gegen jeden Versuch ab, sein Werk künstlerisch zu vereinnahmen und ideologisch auszuschlachten. Niemand sollte sich auf ihn berufen dürfen und in seinem Namen und mit seinem Einverständnis Lehren verbreiten. Er bestimmte keinen Nachfolger und rief keine Schule mit sich als Mentor ins Leben, wenngleich es die Kotzker Schule de facto gab. Da nichts in Wahrheit bestehen kann, musste alles Geschaffene wieder vernichtet werden. Die eigenen Werke, sogar die Selbstkritik. Nicht einmal die schonungsloseste Anfeindung des eigenen Denkens konnte und durfte Bestand haben.

Des Kotzkers Verhalten war bis zum letzten Atemzug konsequent. Um seine Schwächen erfolgreich zu bekämpfen, um vor allem seinen Stolz zu brechen und der Gefahr vorzubeugen, sich ein Denkmal zu setzen, gab er der Außenwelt nichts Greifbares an die Hand, nichts auf das diese sich schwarz auf weiß berufen könnte. Seine Radikalität hat im Judentum dennoch tiefe Spuren hinterlassen, weil sie u.a. an die Essenz des Betens erinnerte: mit sich selbst schonungslos und unbarmherzig ins Gericht zu gehen. Keine Wünsche, keine Bitten, nicht einmal Dank ohne vorherige Introspektion und der Bereitschaft zur Korrektur des Denkens und des Handelns. Diesen Versuch

⁷⁹⁰ 2 Mos 32, 32.; *Rosch Haschanah* 16b.

einer endlosen Selbstreinigung durch kompromissloses Richten der eigenen Persönlichkeit nannte der Kotzker „einen chirurgischen Eingriff ohne Narkose“.⁷⁹¹ Beten hatte höllisch weh zu tun und war alles andere als eine meditative Flucht ins Transzendente. Der Beter Josef, heißt es im *Sohar*, fühlte sich beim Beten an den Füßen gefesselt und von seinen Schmerzen erst befreit, nachdem der Himmel seine Worte auf ihre Wahrheit getestet hatte.⁷⁹² Gebete seien Waffen, lehrte ein anderer chassidischer Meister⁷⁹³, genauer „ein zweischneidiges Schwert“⁷⁹⁴, das der jüdische Beter zunächst gegen sich selbst zu richten habe, bevor er damit seine Feinde richte.⁷⁹⁵ Dies war auch der Grund, lehrt die Thora, weshalb die Amalekiter unterlagen. Weil Moses die Hand hob. Zunächst gegen sich selbst: „Und er verharrte in geübtem Gebet bis zum Sonnenuntergang“.⁷⁹⁶ Weil er sich selbst zu richten wusste, bevor er andere richten ließ. So konnten die Buchstaben „Hand anlegen“ und den amalekitischen Krieg zugunsten der Juden entscheiden.⁷⁹⁷ Die Richtergewalt der hebräischen Buchstaben war die unmittelbare Folge der Beurteilung seines Verhaltens und sie mündete in einen Schreibakt: „Schreibe dies zum Gedächtnis in das Buch...“

⁷⁹¹ Meir Urian, *Sneh Boer Bekotzk*, a.a. O., S. 100.

⁷⁹² *Sohar Wajikra* (III), 55a.

⁷⁹³ Rabbi Nachman von Bratzlaw (1772-1810).

⁷⁹⁴ Siehe das 2. Gebet in Reb Noson (Nathan von Nemirov), *The Fiftieth Gate (Likutey Tefilot)*, Jerusalem, New York, Breslov Research Institute, 1992. Rabbi Nathan war der engste Vertraute und der Biograph Rabbi Nachmans. Seine „Gebete“ schrieb er auf der Grundlage der Lehren des Meisters. Auch im *Sohar* wird das „himmlische Schwert des Gebetes“ erwähnt, dessen sich der Beter bedient, bevor er in den Krieg zieht (*Bereschit* 240b)

⁷⁹⁵ Siehe das Vorwort zu Reb Noson, *The Fiftieth Gate*, a.a.O; („Wir müssen uns richten“).

⁷⁹⁶ 2 Mos 17, 12. Wörtlich „mit seiner geübten Hand“ (*jadaw emunah*). *Emunah* wird zwar üblicherweise mit „Glauben“ und „Treue“ übersetzt. Die Wurzel bedeutet ebenso „Übung“ und „Ausbildung“. Es ist bezeichnend, dass *jadaw emunah* auch als Gebet interpretiert und entsprechend übersetzt wird (siehe Artscroll, Stone Edition). Das Beten ist somit buchstäblich ein „Hand anlegen“, zunächst gegen sich selbst, dann gegen andere.

⁷⁹⁷ Zur Richtergewalt der hebräischen Buchstaben s.o.

„*Ketow sot*“, heißt es in der Thora.⁷⁹⁸ Nicht einfach „Schreib!“, sondern „Schreibe *dies*!“ Wörtlich „Schreibe diese Sache!“ Eine Aufforderung zum selektiven Schreiben, zur „Heiligung“ des Schreibens, zum Schreiben im Geist der hebräischen Buchstaben und zur literarischen Bewaffnung des Selbst gegen sich selbst. „*Ketow sot*!“ Das hebräische Wort *sot* (*dies*) enthält die Buchstabenfolge *Alef-taw* – den ersten und letzten Buchstaben des hebräischen Alphabets, gewissermaßen das Alfa und Omega bzw. das „A bis Z“ des sinaitischen Denkens, ein spezifisches „Zeichen“, wenn man aus dem unflektierten Demonstrativpronomen *sot* (*dies*) den determinierten Akkusativ (*et*) herausliest, der in der vokalisierten Form „Buchstabe“ und „Zeichen“ meint (*ot*). Wirft man einen Blick auf die einzelnen Buchstaben, wird die Gedankenkette noch klarer. Das *Sajn*, der erste Buchstabe des Wortes *sot* heißt auch „Waffe“ und hat die Form eines Schwerts oder Dolchs. Sein numerischer Wert ist die Sieben und verweist auf die spirituellen oder „heiligen“ Werte der Schöpfung wie etwa den Schabbat (der siebte Tag) und die letzte Stufe der Weisheit (die göttliche Weisheit der Thora). Vor diesem Hintergrund steht das *Sajn* für den Kampf um geistige Werte ganz allgemein und für die höchsten Sphären jüdischer Weisheit: „Richte dich beim Schreiben!“, lehrt die Thora. „Richte dich durch Schreiben!“ Nur wer sich selber zu richten imstande ist, hat das Zeug zum Richter.⁷⁹⁹ Nur wer sich selbst beim Schreiben zu richten imstande ist, hat das Zeug zum Schreiber.

⁷⁹⁸ Bezogen auf den o.g. Passus „Schreibe dies zum Gedächtnis in das Buch...“ (2 Mos 17, 14)

⁷⁹⁹ Was eine plausible Erklärung dafür wäre, weshalb in der Thora die Weisung zur Selbstreflexion und Selbstbeurteilung und die Weisung, ein Rechtssystem zu schaffen zusammenstehen (5 Mos 16,18).

7. Die Prager Hinrichtungsakte

„Jeden Tag“, vertraute Kafka seinem Tagebuch an, „soll zumindest eine Zeile gegen mich gerichtet werden wie man die Fernrohre jetzt gegen den Kometen richtet.“⁸⁰⁰ Nach diesem Vorsatz richtete er sich wie kaum ein Autor zuvor, fuhr bemerkenswert nüchtern und ohne die geringste Spur von Larmoyanz schwere Geschütze gegen sich auf. „Schlecht“, „öde“, „feig“ und „boshaft“ lauten die Werturteile. „Eigensüchtig“, „lieblos“ und vor allem „unfähig“: „Unfähigkeit in jeder Hinsicht und vollständig“⁸⁰¹, unfähig für alles „außer für Schmerzen.“⁸⁰², unfähig in seiner Gänze als Mensch:

„Im Grunde bin ich ein unfähiger unwissender Mensch, der wenn er nicht gezwungen, ohne jedes eigene Verdienst, den Zwang kaum merkend, in die Schule gegangen wäre, gerade imstande wäre in einer Hundehütte zu hocken, hinauszuspringen, wenn ihm Fraß gereicht wird und zurückzuspringen, wenn er es verschlungen hat.“⁸⁰³

Ungezählt sind die Tagebuchseiten auf denen Kafka mit sich ins Gericht geht, ungezählt die Briefe, in denen er sich den Prozess macht: „Was ich jetzt noch bin“, liest man im ersten Tagebuchheft, „wird mir am deutlichsten in der Kraft mit der die Vorwürfe aus mir herauswollen.“⁸⁰⁴ Selten sind diese eindeutig und noch seltener ausschließlich nach außen gerichtet. Meistens schwingt schon das Understatement mit, wenn er von Vorwürfen spricht, sind es bei näherem Hinsehen mehr oder weniger gut verpackte

⁸⁰⁰ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 14f (Eintrag 1. Jahreshälfte 1910).

⁸⁰¹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 728 (Eintrag v. 22.2.1915).

⁸⁰² Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 925 (Eintrag v. 12.6.1923).

⁸⁰³ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 593 (Eintrag v. 18.11.1913).

⁸⁰⁴ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 25 (Eintrag v. 19.6.1910).

Selbstvorwürfe und Selbstbeschuldigungen: „Ich unterschätze mich nämlich und das bedeutet schon ein Überschätzen der andern aber ich überschätze sie noch außerdem und abgesehen davon schade ich mir noch geradeaus.“⁸⁰⁵ Kafka klagte sich an, beschuldigte sich, ein gehemmter Liebhaber („Liebe begraben unter Angst“⁸⁰⁶), ein verweichlichter Jude („zähes Judentum ist noch in mir, nur hilft es meistens auf der Gegenseite“⁸⁰⁷), ein zweitklassiger Schreiber („so wenig und so schlecht ich schreibe“⁸⁰⁸), ein nachlässiger Mensch („mein jämmerliches Aussehn“⁸⁰⁹), ein elender Freund („wie unfähig ich zur Freundschaft bin“⁸¹⁰) ein anmaßender Sohn („gegen meinen Willen hochmütig frech“⁸¹¹) und ein gemeiner Bruder zu sein: „Ich habe sie (die Schwester Ottla) wirklich unterdrückt und zwar rücksichtslos aus Nachlässigkeit und aus Unfähigkeit.“⁸¹² Wo Kafka andere mit Kritik überzieht, schwächt er diese durch Selbstkritik gleich wieder ab. In seinem Marathonmonolog über den Vater, in dem er das Verhältnis zu Hermann Kafka im giftgrünen Grundton zeichnet, bleibt von der Schärfe des Vortrags nicht sehr viel übrig, wenn er folgert, dass er auch ohne die patriarchalischen Nötigungen „wahrscheinlich doch ein schwächerer, ängstlicher, zögernder, unruhiger Mensch geworden“ wäre.⁸¹³ Dass er durch solchen Hang zum Relativismus selbst den schlagkräftigsten Argumenten den Wind aus den Segeln nahm, sah er sehr wohl und bekrittelte auch dies.

⁸⁰⁵ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 26 (Eintrag v. 19.6.1910).

⁸⁰⁶ „Ich habe sie lieb, soweit ich dessen fähig bin aber diese Liebe liegt zum Ersticken begraben unter Angst und Selbstvorwürfen.“ (Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 574 (Eintrag v. 14.8.1913).

⁸⁰⁷ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 727 (Eintrag v. 10.2.1915).

⁸⁰⁸ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 51 (Eintrag v. 2.10.1911).

⁸⁰⁹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 334 (Eintrag v. 31.12.1911).

⁸¹⁰ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 331 (Eintrag v. 31.12.1911).

⁸¹¹ Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 203.

⁸¹² Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 716 (Eintrag v. 17.1.1915).

⁸¹³ Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 146.

Als „beste Hilfskraft meiner Angreifer“, empfahl er sich deshalb seinem Tagebuch ironisch gebrochen.⁸¹⁴

Kafkas Aufzeichnungen und seine Geständnisse in den Briefen spiegeln sich auch in der Prosa wider. Disziplinargerichte, Untersuchungsgerichte und Bezirksgerichte stellen beliebte Schauplätze. In seinen Werken hagelt es Prozesse und türmen sich die Anklagedossiers meterhoch. Ein Heer von gesichtslosen Juristen und Justizangestellten dominiert das Geschehen. Dabei werden sogar die Richter zu Gerichteten, weil sie „ebenso schwach“ und „verblendet“⁸¹⁵ erscheinen wie die Angeklagten: „Richter drängen sich im engen Raum, wo sonst der Angeklagte steht, und suchen sich vor der leeren Richterbank zu verantworten.“⁸¹⁶ Der Richterstand, suggeriert der Autor, sei zwar notwendig und unumgänglich, aber nichts besonderes: „„Ach was denken Sie denn“, sagte der Student, „es ist leichter, hier Bezirksrichter zu werden als Türöffner bei Montly.““⁸¹⁷ Schließlich gewinnt man den Eindruck, als gerieten sie gar zur Plage:

„Er hat viele Richter, sie sind wie ein Heer von Vögeln, das in einem Baum sitzt. Ihre Stimmen gehen durcheinander, die Rangs- und Zuständigkeitsfragen sind nicht zu entwirren, auch werden die Plätze fortwährend gewechselt. Einzelne erkennt man aber doch wieder heraus.“⁸¹⁸

⁸¹⁴ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 26 (Eintrag v. 19.6.1910).

⁸¹⁵ Kafka über seinen Vater im „Brief an den Vater“, in *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 181.

⁸¹⁶ (Beschreibung eines Kampfes: Einzelblatt "Du sagte ich ..." (1911?))

⁸¹⁷ Franz Kafka, *Der Verschollene*, in Jost Schillemeit (Hrsg.), *Franz Kafka: Der Verschollene* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1983, S. 350.

⁸¹⁸ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 852 (Eintrag v. 17.1.1920).

Dem Kotzker wies das Verlangen nach Wahrheit den Weg zum Gericht. Das Gewissen als Spruchkammer, der buchstäbliche Himmel als Berufungsinstanz. Da Gott selbst die Wahrheit jedoch aus dem Verkehr gezogen hatte, wurde die Wahrheitsfindung zur Farce und der Richter zum Lügner. So sehr er auch mit sich ins Gebet gehen mochte, kamen immer nur Teilwahrheiten genannte ganze Lügen heraus, nicht zu entwirrende, notorisch durcheinander und gegeneinander urteilende Stimmen. Kafkas Geschöpfen geht es kaum anders. Wie aufrichtig sie sich auch richten mögen, sie kommen sozusagen im Schloss niemals an, erhalten keine Einsicht in ihre Akte, keine Fallübersicht und werden nicht vorgelassen. Nichts, das ihnen bei der Wahrheitssuche entgegenkäme: „Wo war der Richter den er nie gesehen hatte? Wo war das hohe Gericht bis zu dem er nie gekommen war?“⁸¹⁹ Selbst „die abschließenden Entscheidungen des Gerichtes werden nicht veröffentlicht, sie sind nicht einmal den Richtern zugänglich, infolgedessen haben sich über alte Gerichtsfälle nur Legenden erhalten.“⁸²⁰ Die Wahrheit bleibt im kafkaesken Gerichtslabyrinth immer irgendwo auf der Strecke: „keine Urteilsmöglichkeit (in der Welt)“, notiert Kafka als Gedankenschnipsel, „sondern nur deren Schimmer.“⁸²¹ Solche Sätze bereitet er im *Schloss* wieder auf, als er sein Alter ego die „wahre“ Aussage einer Gesprächspartnerin hinterfragen lässt, um sie zu belehren, dass sie nicht mehr gesehen habe als „einen Schimmer der Wahrheit.“⁸²² Dieser Schimmer habe jedoch seinem Anschein ganz und gar widersprechend nicht das Geringste mit der Wahrheit zu tun. „Ihr Zimmermädchen“, rückt K. schließlich das Bild der Getäuschten zurecht,

⁸¹⁹ Franz Kafka, *Der Proceß*, a.a.O., S. 312.

⁸²⁰ Franz Kafka, *Der Proceß*, a.a.O., S. 208.

⁸²¹ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, a.a.O., S. 52.

⁸²² Franz Kafka, *Das Schloß*, a.a.O., S. 480.

„seid gewohnt, durch das Schlüsselloch zu spionieren und davon behaltet Ihr die Denkweise, von einer Kleinigkeit, die Ihr wirklich seht, ebenso großartig wie falsch auf das Ganze zu schließen.“⁸²³

Das Schimmern von Wahrheit rief beim Kotzker blitzenden Unmut hervor. Ihn quälte das matte Licht der Welt, die trüben Quellen des vom Anschein gefesselten Geistes. Nie hätte er um die Frage gestritten, ob der Anschein im Abnehmen oder im Zunehmen begriffen wäre. Anschein blieb Anschein, wie nahe er auch behauptete, an der Wahrheit zu sein. Der Rebbe litt unter der Verschattung, die der Abwesenheit von Wahrheit folgte und in dieser Welt nie auszuräumen sein würde. Er selbst war der Schatten, so folgerte er, der einer grenzenlosen Ausdehnung des göttlichen Lichts im Wege stand. Der Mensch selbst war der Grund für das Ausbleiben der Wahrheit, unwillig und unfähig, nach Wahrheitsgrundsätzen zu leben. „Die Welt stinkt“⁸²⁴, schloss der Rebbe seine Analysen. „Der Mensch ist nichts als stinkender Samen.“⁸²⁵ Vor diesem Hintergrund war jede Behauptung, wahrheitsgemäß und gerecht urteilen zu können eine Anmaßung. Deshalb schien es nicht nur verboten, andere zu richten und auch nicht ausreichend, sich selbst zu richten. Dem aufrichtigen Richter blieb nur eine begehbbare Richtung: die Hinrichtung seines Selbst. Keine physische Liquidierung, die im Judentum verboten ist, sondern das Ausmerzen der Eigeninteressen, der Eigensucht und Eitelkeiten, der Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit. Ein Mammutverfahren mit unbarmherzigen Folgen. Ein dauerhaft inquisitorischer und äußerst schmerzlicher Prozess mit radikalen und gezielten Schlägen gegen den Kern der menschlichen Psyche. Der Rebbe

⁸²³ Ebd.

⁸²⁴ Zit. n. Abraham Joshua Heschel, *A Passion for Truth*, a.a.O., S. 203.

⁸²⁵ Zit. n. Abraham Joshua Heschel, *A Passion for Truth*, a.a.O., S. 26.

interpretierte die Gebote der Thora entsprechend. „Du sollst nicht stehlen!“ hieß für ihn: „Du sollst dich nicht selbst bestehlen!“ und „Du sollst nicht lügen“ bedeutete ihm „Du sollst dich nicht selbst belügen!“⁸²⁶ So hielt er es mit allen Kodizes. Am Anfang stand immer das Misstrauen gegen sich selbst und der Waffengang gegen den Amalek solus ipse. Mach dir kein Bildnis von dir selbst, setz dir kein Denkmal, sei rücksichtslos in der Vorsicht gegen dich selbst. Alles andere sei daraus abzuleiten. Die Halacha an sich selbst, vor allem dann zu befolgen suchen, wenn keine Zeugen anwesend sind, galt ihm als beste Immunisierung gegen negative Einflüsse von außen.

Sünde („sich von Gott entfernen“⁸²⁷) heißt im Hebräischen *Chet*. Das Wort besteht aus den drei Buchstaben *Chet*, *Tet* und *Alef*. Das *Alef*, der erste Buchstabe des Alphabets, ist ein stummer Konsonant und symbolisiert durch seinen Zahlenwert (1) und seine graphische Struktur den „Namen“ Gottes.⁸²⁸ Der Schöpfer ist nach dieser Vorstellung auch in der Sünde anwesend, allerdings stumm, wiederum nur als Beobachter. Er schaut zu wie der Mensch sich im Widerstreit mit sich selbst verhält. Denn der Buchstabe *Chet* (gesprochen wie *Chet* – „Sünde“) besteht aus zwei sich gegenüber stehenden, aber aneinander gehefteten *Sajin* („Schwerter“)⁸²⁹ und reflektiert

⁸²⁶ Ephraim Oratz, ...*and nothing but the Truth*, a.a.O., S. 51.

⁸²⁷ 1 Mos 39, 9; 1 Mos 42, 22; 3 Mos 4, 2.

⁸²⁸ Fast jeder hebräische Buchstabe besteht aus anderen hebräischen Buchstaben (außer dem kleinsten Zeichen, dem *Jud*). Wie wenn man im Deutschen sagen würde, die Buchstaben seien alle aus dem Buchstaben „I“ gebaut; das „E“ aus 4 x „I“, das „A“ und das „F“ aus 3 x „I“, das „W“ ein umgedrehtes „M“ usw. Dementsprechend wird das *Alef* als schräg gestelltes *Waw* mit zwei *Jud* gelesen und hat den Zahlenwert 26. Dieser Zahlenwert steht für das Tetragramm (*Jud-He-Waw-He*): *Jud*=10, *He*=5 u. *Waw*=6.

⁸²⁹ Das *Sajin* ist 7. Buchstabe des hebr. Alphabets, bedeutet „Waffe“ und sieht aus wie ein Schwert (s.o.). In der jüdischen Tradition symbolisiert dieses Zeichen den täglichen Kampf mit sich selbst.

die „Qualen einer zerrissenen Seele“⁸³⁰ sowie den ewigen Kampf mit sich selbst. Der Kotzker verlegte diesen Kampf aufs Papier, nahm sich mit dem Schreiber täglich ins Gebet, unerbittlich und ohne ein Hintertürchen für schriftstellerischen Glanz offen zu lassen. Kein Anschein, nicht mal der Schimmer eines Scheins. Das Papier, sagten wir bereits, war ihm Richtplatz, das Schreiben ein Hinrichtungsakt. Auch hier schöpfte er aus den etymologischen Tiefen der hebräischen Sprache. Durch die bestechende Lautverwandtschaft des Ausdrucks für „Schreiben“ mit dem Pendant für „töten“.⁸³¹ Die beiden Verben werden unterschiedlich geschrieben, doch zum Verwechseln ähnlich ausgesprochen.⁸³² Wenn diese Homophone beim jeweiligen Austausch den Kontext nicht verlassen, sondern anreichern, liefern sie schier unerschöpfliches Material für Interpretationen. Schreiben gleich beten gleich richten gleich töten. Als wenn Peter Bichsel seine Sprachschöpfung durch Umbelegung bekannter Worte mit bekanntem Sinn dem Hebräischen abgeschaut hätte.

⁸³⁰ Lawrence Kushner, *Sefer Otiyot. The Book of Letters*, Woodstock, Vermont, Jewish Lights Publishing, 1990, S. 39.

⁸³¹ „Kataw“ wird mit den Buchstaben *Kaf-tav-bet* geschrieben. Das in diesem Zusammenhang genannte Wort für „töten“ (im modernen Hebräisch „polarisieren“) besteht aus der Buchstabenfolge *Kuf-tet-bet*. Es ist einer von mehreren Ausdrücken für „töten“. Ausführlich hierzu Samson Raphael Hirsch in Matityahu Clark, *Etymological Dictionary*, a.a.O., S. 125 u. 227 sowie Hirsch zu 2 Mos 43, 27.

⁸³² Im Deutschen etwa bei homophonen Verben wie „lehren“ und „leeren“. Die Buchstaben *Kuf* und *Kaf* sowie *Tet* und *Tav* sind beim Sprechen nicht zu unterscheiden.

8. Salomonisches Beten

*Morden Sie lieber mit dem
Füllfederhalter!*

Yankel Horowitz

*Not lehrt beten; aber das echte Gebet
ist das nicht.*

Kurt Tucholsky

Schreiben als Hinrichtungsakt. Die Schriftsetzung als Kriegsführung mit dem Füllfederhalter. Gegen sich und für andere zum Wiederaufrichten des nicht gehaltenen, abgeschnittenen und gebrochenen Worts. Auf dem Schutzumschlag eines Buches von Henryk M. Broder anschaulich gestaltet. *Erbarmen mit den Deutschen* lautet der Titel einer Sammlung von Aufsätzen wider das deutsch-deutsche Irrenhaus.⁸³³ Ein Meisterwerk zeitgenössischer Polemik mit einer Karikatur von Lo Breier, die das zu Tode geschriebene Opfer thematisiert. Die Grafik zeigt den in seinem Blut liegenden deutschen Michel mit einem Schreibstift im Rücken. Real existierende Satiren aus dem Tagebuch von Schreibtischtätern und Politclowns, die durch das von ihnen und über sie Gedruckte an den Pranger gestellt werden. Dabei ist es weniger Broder, der hier richtet, als die Zuwortgekommenen, die sich selber richten, durch ihr beredtes Zeugnis über die mangelnde Einsicht und die fehlende Eigengerichtsbarkeit. Polemik als besonders krasse Zurschaustellung unterlassener Selbstkritik und als hinterhältiges Potential zur Aktivierung von verbalen Selbstschussanlagen, die gelegentlich auch gegen den Bauherrn losgehen. „Mach deinen Mund auf, urteile gerecht und *richte* Arme und Dürftige (*auf*)!“, lehrte König

⁸³³ Henryk M. Broder, *Erbarmen mit den Deutschen*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1993.

Salomon.⁸³⁴ Der Sohn Davids war wie sein Vater bekannt dafür, dass er bei sich selbst anfang. Bevor er sein berühmtes Urteil zum Streit der beiden Huren über ihr Kind sprach, ging er „beten“, prüfte er seine Motive und brachte er buchstäblich „Opfer“ dar.⁸³⁵ Die Richtergewalt sollte auf die streitenden Parteien übergehen, damit diese sich selbst richten würden. Die Parteien sollten ihre eigenen Richter sein.⁸³⁶ Deshalb gilt dieses Urteil als „salomonisch“. Wie der Name des Königs bereits suggeriert: Salomon aus dem hebräischen Schlomo von *schalem* – „ganz“ und „vollständig“. Weil er alle Blickwinkel, auch die Schwächen seiner eigenen Sichtweisen beim Urteilen berücksichtigte. Weil er bei aller Weisheit der eigenen Urteilskraft nicht traute. Bei Brecht hingegen, der dem jüdischen Vorbild nicht traute und die chinesische Bearbeitung dieses Stoffs dazu benutzte, die biblischen Spuren zu verwischen („ist dem alten chinesischen Stück *Der Kreidekreis* entnommen“⁸³⁷), kassiert der zum Richter umfunktionierte Dorfschreiber das herrschende Recht und betreibt Klassenjustiz im Namen sozialer Gerechtigkeit. Der Schreiber Azdak richtet parteiisch und sein Urteil steht von vornherein fest: aus dem Blickwinkel des Unterdrückten, der seiner Rechtsprechung mehr Gerechtigkeit unterstellt. Die Verhältnisse sind dadurch nur auf den Kopf gestellt („Immer war der Richter ein Lump, so soll jetzt ein Lump der Richter sein.“⁸³⁸). Auch der neue Richter, so lebenswürdig und vergnüglich er scheinen mag, hat immer Recht. Bedenken und Selbstkritik haben darin ebenso wenig Platz wie die salomonischen Überlegungen, den streitenden Parteien das Richten selbst zu

⁸³⁴ *Mischlei* 31, 9.

⁸³⁵ 1 *Kön.* 3, 15.

⁸³⁶ Me'am Lo'es zu 1 *Kön.* 3, 15.

⁸³⁷ Das Stück hat zwar eine lange Vorgeschichte, die auch nach China, zu einem Drama von Li Hsing-tao führt (von Klabund bearbeit); die Quelle aus dem Buch der Könige war jedoch Brecht bekannt und beeinflusst die politische Wertung des Stoffs nicht minder.

⁸³⁸ Bertold Brecht, *Gesammelte Werke*, a.a.O., Bd. 5 (Stücke V), S. 2078.

überlassen. Richten, um aufzurichten, hinrichten, um etwas auszurichten, sich selbst richten, bevor man andere richtet. Noch besser: den Menschen lieber sich selbst richten lassen als abzurichten und hinzurichten. Ein sinaitisches Grundgesetz des Betens. Gültig auch für den Beter mit Griffel, der sich anschickt, die eigenen und fremden Macken tot zu schreiben.

„*Ketow sot!*“ Was Moses beim Schreiben dachte, wissen wir nicht. Dass er aber beim Beten richtete, sich und Amalek, dass er ferner über die Kriegsführung berichtete und über seine Gerichtssitzungen Buch führte, davon zeugt die Thora. Der erste große jüdische Schreiber wies den Weg für die kommenden Generationen, wie zu schreiben sei. Er zündete Richtfeuer, welche der jüdischen Literatur bis heute den Weg weisen und die jüdischen Schreiber immer noch anfeuern. Vom Amalek ausradierenden Thoraschreiber bis zum Deutsche beutelnden Apostaten. Das Richten bestimmt das Schreiben. Das Richten bestimmt das Beten. Auch Kafka war ein Meister im Schreiben jüdischer (Hin-) Richtungsgebete. „Selbstmörderisch nicht in den Tempel zu gehn“, liest man im Tagebucheintrag vom 15. September 1915.⁸³⁹ Kafka beobachtete polnische Juden auf dem Weg in die Synagoge zum Abendgottesdienst und Auftakt des höchsten jüdischen Feiertags. Seine Reaktion ist gemischt. Beklemmung einerseits, Rebellion andererseits. Statt mit den Andern ins Bethaus zu gehen, kehrt er in seine vier Wände zurück und betet auf seine Weise⁸⁴⁰: Er schreibt, spießt die angsterfüllten Eindrücke und sein schlechtes Gewissen aufs Papier, suhlt sich in diesen „schändlichen Niederungen des

⁸³⁹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 753.

⁸⁴⁰ 1915 war Jom Kippur am 18. September, fand Kol Nidre also am 17.9. abends statt. Demnach hat Kafka die Beobachtung wahrscheinlich am selben Abend geschrieben.

Schreibens.“⁸⁴¹ Auch gegen das Gebot, Feiertags und am Schabbat den Griffel ruhen zu lassen. „Gott will nicht, dass ich schreibe, ich aber, ich muß.“⁸⁴² Die Zeit des Bilanzierens, wie die letzten Wochen vor *Rosch HaSchana*, dem jüdischen Neujahrsbeginn, auch „Zeitpunkt der Abrechnung“ und „Tag des Gedenkens“ genannt werden⁸⁴³, scheint eine magische Anziehungskraft auf Kafka ausgeübt zu haben. Seit 1912, da er 25jährig die ersten bedeutenden Texte publiziert, beginnt oder intensiviert er seine schriftstellerische Produktion in den Monaten September und Oktober, das heißt im Gravitationsfeld des Rüstmonats *Elul*⁸⁴⁴ und der „Schrecklichen Tage“ zwischen Neujahrsfest und Versöhnungstag: *Das Urteil* und *Der Heizer* wie der größte Teil von *Amerika* im September 1912, *Der Proceß* von August bis Oktober 1914. *In der Strafkolonie* entstand ebenfalls im Oktober des ersten Kriegsjahres. *Vor dem Gesetz* im September des folgenden Jahres und die *Aphorismen* im September 1917. Über die Entstehung des letzten großen Romanfragments herrscht in der Forschung Uneinigkeit. Wer sich auf die weiteste Spanne einlässt, sieht *Das Schloss* von Januar bis September 1922 zu Papier gebracht. Mit anderen Worten: das Gros seines Werks entsteht in jener Zeit, da Juden gehalten sind, mit sich noch stärker ins Gericht zu gehen als sonst, weil das himmlische Gericht die

⁸⁴¹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 461 (Eintrag v. 23.9.1912, 2 Tage nach Jom Kippur!)

⁸⁴² Im Brief an seinen Freund Ernst Pollak am 9.11.1903 in Franz Kafka, *Briefe*, a.a.O., S. 21. Die Äußerung bezieht sich aufs Schreiben als Beruf und nicht aufs Schreiben an Feiertagen, das die *Halacha* untersagt. Kafkas Reaktion ist jedoch in beiden Fällen die gleiche und im übrigen typisch für ähnliche Anlässe. Er glaubt fast immer zu wissen, was von ihm verlangt wird und handelt doch oft anders, dadurch regelmäßig Schuldgefühle produzierend, die dann neuen Stoff fürs Schreiben liefern und der Auslöser für eine neue produktive Phase sind.

⁸⁴³ S. Ph. De Vries, *Jüdische Riten und Symbole*, a.a.O., S. 73.

⁸⁴⁴ Der *Elul* ist der letzte Monat im jüdischen Mondjahr und hat 29 Tage. Ein Monat, der eine ernste, feierliche Stimmung verbreitet, weil die Beter sich in Erwartung der göttlichen Abrechnung auf die „furchtbaren Tage“ des Gerichts vorbereiten sollen.

irdischen Rechtssprüche prüft. In diesen Tagen sieht sich Kafka fieberhaften Produktionsschüben ausgesetzt. „Kafka in Ekstase“, kommentierte Max Brod diese schriftstellerischen Eruptionen.⁸⁴⁵ Sein Freund schreibt an mehreren Arbeiten gleichzeitig, manche Erzählungen wie *Das Urteil* in einer Nacht „in einem Zug“.⁸⁴⁶ Dazwischen herrscht meist literarische Dürre.

Kafkas richterliche Haltung deckt sich mit der „richterliche(n) Haltung“ seiner Mäuse⁸⁴⁷, eine unmissverständliche Anspielung auf das jüdische Volk⁸⁴⁸, und seine rigorosen Selbsteinschätzungen spiegeln die gleiche „eigentümliche Anziehungskraft“ wider, die er im *Proceß* den Gerichten zuschreibt.⁸⁴⁹ Dort führen die Richter „Schuldbücher“⁸⁵⁰ und sprechen die „Geistlichen“ vom Urteil als Prozess und nicht als einmalige Entscheidung: „Das Urteil kommt nicht mit einemmal, das Verfahren geht allmählich ins Urteil über.“⁸⁵¹

⁸⁴⁵ Max Brod, *Über Franz Kafka*, Frankfurt am Main, Fischer, 1974, S. 113..

⁸⁴⁶ Kafka am 23.9. 1912: „Diese Geschichte *Das Urteil* habe ich in der Nacht vom 22 zum 23 von 10 Uhr abends bis 6 Uhr früh in einem Zug geschrieben.“ (Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 461).

⁸⁴⁷ In *Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse* in Franz Kafka, *Drucke zu Lebzeiten*, a.a.O., S. 370.

⁸⁴⁸ Juden wurden und werden oft als Mäuse dargestellt, Nichtjuden, besonders Antisemiten als Katzen. Das älteste Beispiel für einen (reichen, geizigen) Juden als Maus liefert wahrscheinlich der babyl. Talmud in *Sanh.* 29b. Die bekanntesten Beispiele: Art Spiegelmans als „Comicstrip“ aufbereitete Shoa in *Mouse*, Steven Spielbergs *Feivel – der Mauswanderer*. Für die Nazis war Micky Maus der Inbegriff des Juden (Siehe hierzu J.P. Storm and M. Dressler, *Im Reiche der Mickey Mouse: Walt Disney in Deutschland, 1927-1945*, Berlin, Henschel, 1991).

⁸⁴⁹ Franz Kafka, *Der Proceß*, a.a.O., S. 42.

⁸⁵⁰ Franz Kafka, *Der Proceß*, a.a.O., S. 63.

⁸⁵¹ Franz Kafka, *Der Proceß*, a.a.O., S. 289.

Kafkas literarische Gebete sind ein ermüdendes Ringen mit sich selbst, geistige und seelische Knochenarbeit. Ein Sichtesten und Sichrichten bis zur völligen Erschöpfung:

„Vielleicht gibt es auch anderes Schreiben, ich kenne nur dieses; in der Nacht, wenn mich die Angst nicht schlafen läßt, kenne ich nur dieses. Und das Teuflische daran scheint mir sehr klar. Es ist die Eitelkeit und Genußsucht, die immerfort um die eigene oder auch um eine fremde Gestalt – die Bewegung vervielfältigt sich dann, es wird ein Sonnensystem der Eitelkeit – schwirrt und sie genießt. (...) Daher kommt eine schreckliche Todesangst (...) [hat er] schreckliche Angst zu sterben, weil er noch nicht gelebt hat. Damit meine ich nicht, daß zum Leben Weib und Kind und Feld und Vieh nötig ist. Nötig zum Leben ist nur, auf Selbstgenuß zu verzichten; einziehen in das Haus, statt es zu bewundern und zu bekränzen.“⁸⁵²

Kafkas Verhältnis zum Schreiben baut auf einer Säule jüdischen Denkens: die Ausrichtung jeder Tätigkeit an radikaler Selbstkritik.⁸⁵³ Schreiben als permanentes Zerlegen der inneren Stimmen, weil sie im Schein daherkommen. Schreiben als Misstrauensakt „über alles Wehren meines Innern“⁸⁵⁴ und „weil es vielleicht gut ist, Warnungen oft

⁸⁵² Franz Kafka, *Briefe*, a.a.O., S. 384f (Brief v. 5.7.1922).

⁸⁵³ Dieses Gebot wird im wesentlichen aus den Thoraabschnitten *Schoftim* und *Ki Tetze* abgeleitet, wo es heißt: „Wenn du gegen deine Feinde in den Krieg ziehst...“ (5 Mos 20, 1) und „Wenn du in den Krieg ziehst...“ (5 Mos 21, 10). Interessanterweise bezieht sich das Gros der hier formulierten Grundsätze auf Haus und Hof (Erbschafts- und Erziehungsfragen, verlorenes Eigentum u. a. zivilrechtliche Probleme), d.h. auf den „eigenen Gesichtskreis“ an der „Heimatfront“ und nicht auf die Kriegsführung der jüdischen Armee. Außerdem formuliert dieser Abschnitt das Generalverbot „Böses zu tun“ (5 Mos 23, 10) Die Weisen haben diese Sätze deshalb auch folgendermaßen verstanden: „Wenn du gegen dich selbst in den Krieg ziehst...“ (Raschi zu 5 Mos 21, 11) Der Text bezieht sich ihnen zufolge auch auf die „inneren Feinde“, gegen die es anzukämpfen gilt, d.h. auf die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis, Selbstkritik und Selbstjustiz..

⁸⁵⁴ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 281 (Aufzeichnung v. 8.12.1911).

aufzuschreiben.“⁸⁵⁵ Ein ständiges Absondern einzelner Gedanken und Gedankenketten von ihrem Überbau, ein unermüdliches Aufbohren und Abtragen kritischer Gedankenmasse, um ihre Halbwertszeit in Erfahrung zu bringen. Solches Urteilen wird in der Thora als Heiligungs- und Reinigungsprozess beschrieben. „*Kedoschim tihju ci kadosh ani* – Heilig sollt ihr sein; denn heilig bin ich.“⁸⁵⁶ Absondern sollt ihr euch, denn abgesondert bin ich. Die Thora postuliert die dynamische Absonderung der Juden von allen anderen Menschen durch die Absonderung ihres Verhaltens von der Dynamik verwandten Verhaltens. Durch Distinktion, Seklusion und Sublimation; mit anderen Worten durch die „Vereinzigartigung“ des Gewöhnlichen. Im emphatischen Sinne geht es hier um nichts anderes als um die Herstellung und den Erhalt jüdischer Identität. Kafkas Urteilskraft bewegt sich in der Logik dieser Tradition. „Ansprache vom Richtplatz“, notiert er am 27.7.1914 nach der Aufgabe eines „unehrlichen und koketten Briefes“ an die Eltern.⁸⁵⁷ Er benutzt das Papier als Richtplatz, um sich auszuloten, anzuhören, anzuklagen und ist dabei sein eigener Voyeur, der die Plädoyers und Geständnisse kommentiert: „Ich habe immerfort eine Anrufung im Ohr: ‚Kämeest Du unsichtbares Gericht!‘“⁸⁵⁸ Kafka inszeniert einen fortlaufenden inneren Prozess, der Urteile produziert, die „allmählich“ kommen, dabei unsystematisch, aber stetig wachsen. Urteile, an denen gebaut wird. Das Urteil als lebenslanger Prozess. Das Leben als prozessuales Urteil. Ein Urteil ohne Anfang und ohne Ende. Das jüdische Gebet ist die Richtschnur darin, an der sich der Beter ausrichtet und, je nach Richtungsverlauf aufrichtet oder hinrichtet.

⁸⁵⁵ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 231 (Aufzeichnung v. 5.11.1911).

⁸⁵⁶ 3 Mos 19, 2 u. 3 Mos 20, 26.

⁸⁵⁷ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 660.

⁸⁵⁸ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 135 (Aufzeichnung v. 20.12.1910).

Auch Kafka suchte sich mit seinen literarischen Gebeten aufzurichten, bewegte seine Gedanken immer wieder in Richtung *Teschuwa*⁸⁵⁹, wie die grundsätzliche Korrektur des Denkens und Handelns im Judentum heißt. Als „Mann vom Lande“⁸⁶⁰ etwa, der, wenn auch vergeblich, Eingang ins „Gesetz“ sucht (eine Umschreibung für den im Thorawissen ungeschulten oder unkundigen Juden; von *Am ha'aretz* – ungebildeter Jude⁸⁶¹) oder als Blumfeld⁸⁶² in seinem Drang nach Reinheit. Blumfeld, „ein älterer Junggeselle“ mit einem in Kafkas Werken rar gesäten jüdischen Namen ist Rechnungsprüfer einer Wäschefabrik und schreibt in einem „mit Glas verschaltem“ Büro, das er mit zwei Praktikanten teilt, die an die ungeschickten Gehilfen im *Proceß* erinnern, weil sie seine Arbeit ständig behindern. Sie möchten „auskehren“ während sie arbeiten sollen, indes der dafür zuständige Diener fürs gründliche Fegen zu alt und zu einfältig ist. Blumfeld, ein Streiter für Sauberkeit, der sich Zeit seines Lebens für die Wäsche fremder Leute opfert und trotz seiner Vereinsamung auf einen Hund verzichtet, weil der ihm die Wohnung verschmuddeln würde, hat folglich nichts gegen das Kehren („mag der Praktikant auskehren, schlechter als der Diener kann man es nicht machen“⁸⁶³). Allerdings bemängelt er den falschen Eifer der Kollegen am falschen Platz.

⁸⁵⁹ Von *laschuw* – „zurückkehren“, „umkehren“, „antworten.“ Der Begriff steht für die „Rückkehr“ ins Thora-Judentum. Siehe das Kapitel „Eröffnungen“ (Der *Tikkun Olam* des Schreibens).

⁸⁶⁰ In der Türhüter-Parabel im *Proceß* (a.a.O., S. 292ff.), die als eigenständige Erzählung ausgekoppelt wurde (Franz Kafka, *Vor dem Gesetz*, in ders., *Drucke zu Lebzeiten*, a.a.O., S. 267 ff.

⁸⁶¹ wörtlich „Volk des Landes“, bis heute eine gängige Bezeichnung für Ignoranten und nicht praktizierende Juden.

⁸⁶² In der gleichnamigen Erzählung in *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, a.a.O., S. 229 ff.

⁸⁶³ Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, a.a.O., S. 262.

Alle Angestellten „kehren“ zwar, nur nicht so wie sie sollen, vor allem nicht bei sich selbst. Während sie dem Chef, der im Glashaus sitzt, auskehren wollen, belassen sie ihren Kehricht unterm Teppich: „Das Unrecht aber das sie selbst begehn, das können sie nicht begreifen.“⁸⁶⁴ Kafka's literarische „Doppelgänger“⁸⁶⁵ sehnen sich nach einem Leben in Reinheit („die Reinheit seines Zimmers ist ihm etwas Unentbehrliches“⁸⁶⁶ und „Reinheit, nichts als Reinheit wollen wir.“⁸⁶⁷), das auch aufs Schreiben abfärbt. Selbst der Tötungsapparat in der *Strafkolonie*, der näher besehen nichts anderes ist als eine monströse Schreibmaschine, wird nach Reinheitsaspekten bewertet („daß er so sehr beschmutzt wird, ist sein einziger Fehler.“⁸⁶⁸). Dass Kafkas Figuren gelegentlich auch ihre Schwierigkeiten mit der Reinheit haben, hat dieselbe Ursache, wie die Schwierigkeiten mit der Wahrheit. Was reinlich schimmert, wird immer nur als Schein wahrgenommen, unabhängig davon wie authentisch sich das Objekt gebärdet. Es ist wiederum der Mensch, der nicht aus seinem Schatten zu treten vermag und reine Eindrücke durch seine Schwächen entzaubert.

„Es ist meine alte Gewohnheit reine Eindrücke, ob sie schmerzlich oder freudig sind, wenn sie nur ihre höchste Reinheit erreicht haben, nicht sich wohltätig in mein ganzes Wesen verlaufen zu lassen, sondern sie durch neue unvorhergesehene, schwache Eindrücke zu trüben und zu verjagen. Es ist nicht böse Absicht, mir selbst zu schaden, sondern Schwäche im Ertragen der Reinheit jenes Eindrucks (...).“⁸⁶⁹

⁸⁶⁴ Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, a.a.O., S. 260.

⁸⁶⁵ Andrew J. Webber, *The Doppelgänger: Double Visions in German Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

⁸⁶⁶ Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, a.a.O., S. 230.

⁸⁶⁷ In *Schakale und Araber (Drucke zu Lebzeiten)*, a.a.O., S. 273).

⁸⁶⁸ Franz Kafka, *In der Strafkolonie*, a.a.O., S. 214.

⁸⁶⁹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 211 (Eintrag v. 30.9.1911).

Kafkas Versuche, die *Teschuwa* zu materialisieren scheitern an seiner Unfähigkeit, das Geständnis der eigenen Schwächen als Ausgangsbasis für ein Schreiben zu nutzen, das den Griffel nicht nur als Mordwaffe sieht. Wie sein chassidisches Alter ego, der Weise von Kotzk, bleibt er gewissermaßen im Morast des schriftstellerischen Stückelns stecken, sieht er am Ende seines Prozesses immer nur das Fallbeil sausen. Diese „Unfähigkeit in jeder Hinsicht“⁸⁷⁰ – wie Kafka sich selbst skizziert – trübt sein Bild vom jüdischen Schreiben jedoch keineswegs. Schwächen und Fehler rufen die Betkunst auf den Plan, die zumindest erkenntnistheoretisch aus der Not eine Tugend macht: wer schreibt knüpft an die Unvollkommenheit der biblischen Väter an, sieht ihre Historie des Scheiterns als sicheren Weg zur ausdrücklichen und ausdrückbaren Behauptung, ist nicht zuletzt deshalb ein jüdischer Schreiber, weil er auf olympischen Lorbeer verzichtet:

„Heute Geschichte des Judentums von Grätz gierig und glücklich zu lesen angefangen. Weil mein Verlangen danach das Lesen weit überholt hatte, war es mir zuerst fremder als ich dachte und ich mußte hie und da einhalten, um durch Ruhe mein Judentum sich sammeln zu lassen. Gegen Schluß ergriff mich aber schon die Unvollkommenheit der ersten Ansiedlungen im neu eroberten Kanaan und die treue Überlieferung der Unvollkommenheit der Volksmänner.“⁸⁷¹

Kafkas „Volksmänner“ sind bis heute Schreiber, die sich in der gleichen Betkunst üben. Von Moses bis Moses Mendelssohn, von Miriam bis Miriam Pressler. Kafka exerziert dies besonders eindrücklich an Blumfeld und Blumfeld an Kafka vor: „Dieser Junggeselle mit seinen dünnen Kleidern,

⁸⁷⁰ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 728 (Eintrag v. 22.2.1915).

⁸⁷¹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 215 (Eintrag v. 1.11.1911).

seiner *Betkunst* (...). Zwischen mir und dem Jungesellen ist im Augenblick kaum ein Unterschied.“⁸⁷² Beide Schreiber, der nachrechnende und der abrechnende greifen auf die Richtwerte der jüdischen Urschrift zurück und hoffen auf den kathartischen Effekt beim Eintauchens ins sinaitische Buchstabenmeer. So wie der Thoraschreiber, der erst in die Mikwe spaziert, bevor er sich an den Schreibtisch setzt. Kafka muss diese Praxis ziemlich beeindruckt haben, sonst hätte er nicht in seinem Tagebuch vermerkt, dass es für die frommen Kollegen „jüdisches Reinigungswasser“⁸⁷³ gäbe, das zwar „den irdischen Schmutz der Seele“⁸⁷⁴ beseitige, den sinnlich wahrnehmbaren, auf dem Körper und im Kopf wütenden jedoch nicht. Diesen mentalen Schmutz loszuwerden ist allerdings ebenso wenig eine Frage der Hygiene. Sie hängt an der Betkunst und an der Effizienz ihrer Umsetzung. Kafka, der selten daran glaubte, das sein Schreiben etwas anderes zustande brächte, als ihn „zugrunde zu richten“⁸⁷⁵, konnte trotzdem nicht davon lassen. „Was für Mühen sich zu erhalten! Kein Denkmal braucht solchen Aufwand von Kräften, um *aufgerichtet* zu werden“⁸⁷⁶, notierte er am 9. März 1914. Der Entlastungseffekt kam allerdings nie. „Wenn ich mich zum Schreibtisch setze ist mir nicht wohler als einem der mitten im Verkehr des place de l'Opera fällt und beide Beine bricht.“⁸⁷⁷ Schreiben, „mit einem ständigen Zittern auf der Stirn.“⁸⁷⁸ Schreiben, obwohl es kaum denkbar scheint, „etwas Gutes zu schreiben.“⁸⁷⁹

⁸⁷² Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 113 (Aufzeichnung v. 24.10.1911). Hervorh. d. Verf.

⁸⁷³ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 200 (Eintrag v. 27.10.1911).

⁸⁷⁴ Ebd.

⁸⁷⁵ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 802 (Eintrag v. 17.8.1916).

⁸⁷⁶ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 503.

⁸⁷⁷ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 131 (Eintrag v. 15.12.1910).

⁸⁷⁸ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 225 (Eintrag v. 5.11.1911).

⁸⁷⁹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 242 (Eintrag v. 11.11.1911).

Schreiben, auch wenn sich „dieses Gefühl des Falschen“ einstellt.⁸⁸⁰ Schreiben, und wenn es „verkehrt“ wäre.⁸⁸¹ Schreiben schließlich, als „ergiebigste Richtung meines Wesens“⁸⁸², um des Richtens willen, selbst dann, wenn Gott es nicht wollte.

9. Urteilsloses Beten

*Ich werf mich auf die Erd mit dem
Angesicht und küss' die Erde. Das ist
mein Gebet.*

Bettina von Arnim

„Könige von Klängen“ seien die Dichter⁸⁸³, pries Rilke seinen Berufsstand an, wenigstens jene, die ihr Gefühl lieber bildeten, als darüber zu urteilen. Ein „alter Fluch“⁸⁸⁴ sei deshalb der richtende Dichterspruch. Denn der Dichter dürfe nicht richten, sondern müsse „das Volk dichten und ihm sagen: du bist schön.“⁸⁸⁵ Dann legte der Prager auf sein Kränzchen noch ein paar Lorbeeren drauf: „Alle Dinge, an die ich mich gebe, werden reich und geben mich aus.“⁸⁸⁶ Rilke sprach damit den meisten Kollegen aus der Seele. Autoren als Scharfrichter zu beschreiben, erschien selten zeitgemäß. Im westlichen Denken zumindest. Ganz gleich unter welchen religiösen, politischen und nationalen Vorzeichen. Der jährliche Sommerkonvent der amerikanischen Gesellschaft internationaler Dichter

⁸⁸⁰ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 325 (Eintrag v. 27.12.1911).

⁸⁸¹ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 251 (Eintrag v. 15.11.1911).

⁸⁸² Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 341 (Eintrag v. 3.1.1912).

⁸⁸³ Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*, a.a.O., S. 188.

⁸⁸⁴ Rainer Maria Rilke, *Requiem für Wolf Graf von Kalckreuth* in ders., *Werke*, a.a.O., Bd. 1, S. 423.

⁸⁸⁵ Rainer Maria Rilke, *Zwei Prager Geschichten* in ders., *Werke*, a.a.O., Bd. 3, S. 194.

⁸⁸⁶ Aus dem Gedicht „Der Dichter“ (*Neue Gedichte*) in Rainer Maria Rilke, *Werke*, a.a.O., Bd. 1, S. 474.

liefert darin auf besonders eindrückliche Weise Anschauungsunterricht. Er ist ein gut besuchtes Ereignis. 2500 Poeten aus 58 Ländern schreiben und lesen für 70 000 Dollar Bares, eine Kreuzfahrt, Kelche aus Silber und die auf Nussholz aufgezogenen Worte der Laureaten.⁸⁸⁷ Protzige Preise für flauere Verse, die an abgenutzte Volksweisen erinnern:

„Blumen im Frühling blühn
Die Bäume trugen Grün
Die Winde reimten gar
Ein Lied sangen sie ihm
(...)“⁸⁸⁸

Um das Ende vorwegzunehmen: das Lied verstummt, die Reime stolpern, die Blätter fallen... Da waren die Herzen der Jury jedoch längst erobert: von einem lyrischen Strauß aus schlichtesten Wortblumen. Immerhin waren diese und andere Zeilen eines 19jährigen Tibetaners den olympischen Richtern 20 000 Dollar wert. Da hatte das Schreiberlein zu Osnabrück in der gleichnamigen Ballade eines anonymen Spaßvogels leider weniger Glück, obwohl sich sein Federspiel so hoffnungsfroh anließ:

„Und niemals war'n so wundervoll
Die Schnörkel all' im Protokoll
Es sah das ganze Schriftstück aus
Als wie ein einz'ger Blumenstrauß“⁸⁸⁹

Das Schreiberlein schrieb, seine Leidenschaft blieb und die Reime auch, ihre Wirkung jedoch verpuffte, denn es zog ein Herbst ins Land und die

⁸⁸⁷ Washington Post, Conventions, 13.8.2001, „International Society of Poets“

⁸⁸⁸ Thupten Nyima Chakrishar, *The fallen leaf*, auf <http://www.poetry.com/>, Stand: 18.6.2003. Übersetzung d. Verf.

⁸⁸⁹ Den vollständigen Text findet man auf mehreren Webseiten. Siehe etwa <http://www.ingeb.org/Lieder/wareinst.html>, Stand: 18.7.2003.

schöne Dorothee war ihm durchgebrannt. So schienen die schmucken Verse des Stadtschreibers von Osnabrück für die Katz. Nicht ganz, ließe sich sagen, wenn man sie wenigstens als Zeugnis und Ausdruck einer ins Schreiben und Dichten verschossenen Kultur begreift, der die Äußerlichkeiten bei aller Empfindsamkeit meistens wichtiger waren als der Inhalt. Vom Pomp der Wörter über den Geiz klarer Aussagen bis zur Gefallsucht der Dichter: das ganze Kunstgetue eine gallaktische Nabelschau. So ergießt sich der Spott des anonymen Schreibers nicht nur über den Troubadour von Osnabrück sondern über sämtliche Köpfe der schreibenden Zunft.

Dichter sehen sich auch selten als Handwerker und Hilfsarbeiter. Goethe war so überzeugt von der himmlischen Abkunft seines Schreibens, dass er das Treppensteigen zum Weimarer Haus als Aufstieg in den Olymp inszenierte, was Heine anlässlich seines Besuches beim „großen Jupiter“ zu der Bemerkung veranlasst haben mag, er hätte den Hausherrn beinahe auf Griechisch angedet.⁸⁹⁰ Lord Byron, der „hinkende Engel“, wie er der Missgestaltung seines Fußes wegen genannt wurde, fuhr in einer monumentalen Prunkkutsche mit Bibliothek und Speiseraum durch die Lande und genoss es, dass seine Bewunderer gar Fernrohre mieteten, um ihn begaffen zu können.⁸⁹¹ Puschkin, der Dichter-Zar, dessen Kunst am Ende seines Lebens so speckig geworden war wie die Spieltische, an denen er verkehrte, duellierte sich gerade noch rechtzeitig für die Unsterblichkeit

⁸⁹⁰ Heinrich Heine, *Die Romantische Schule* in ders., *Sämtliche Werke in 4 Bänden*, München, Winkler, 1972, Bd. III (*Schriften zur Literatur und Politik*), S. 304. Heine besuchte Goethe im Oktober 1824.

⁸⁹¹ Siehe hierzu den Artikel *Lord Byron - Künstler der Selbstinszenierung* von Georges Waser in der *NZZ* v. 28.12.2002. Ausführlicher: Fiona MacCarthy: *Byron - Life and Legend*, London, John Murray Ltd., 2002.

seiner Person und seines Theaters. Die Literaturgeschichte ist gespickt mit Inszenierungen, die das Leben und den Tod des Dichters euphemistisch oder gar glorifizierend miteinbeziehen. Die Inszenierung der Selbstinszenierung als letzter Schliff einer Megaapothese. Und in den Museen geht es weiter. Ausstellungen über Nachtmütze, Zahnstocherdose, Achselhaare und Altenklo. Dichter auf Geldscheinen und Briefmarken, auf Säulen und Sockeln. Die Bilder der Außen- und Nachwelt reflektieren das jeweilige Bild, das die Schreiber sich erträumten. „Ich will kein Dichter sein, wenn ich kein großer Dichter werden kann“, bekannte ein Gründungsmitglied des *Göttinger Hainbunds*⁸⁹² – eine Aussage, die sich in ungezählten Varianten wiederholt und den vielleicht längsten und ungebrochenen Trend der abendländischen Kulturgeschichte unterstreicht: Der Tanz ums Goldene Selbst gehört zum Tanz ums literarische Gold. Von da aus ist es zur Anbetung von Literatur und Literaten nicht weit.

Als Adoration ohne Maß und Scham lässt sich das Verhältnis Rilkes zu Rodin charakterisieren. Im August 1902 war der Dichter während der Arbeit an seiner von dem Kunsthistoriker Richard Muther angeregten Rodin-Monographie zum ersten Mal mit dem Bildhauer zusammengetroffen. Aus der Bewunderung wurde rasch Schwärmerei und aus der Schwärmerei Vergötterung: „Er geht wie ein Stern. Er ist über alle Maße.“⁸⁹³ (...) „Sein Beispiel ist so ohnegleichen, seine Größe steigt so vor einem an wie ein ganz naher Turm, und dabei ist seine Güte, wenn sie kommt, wie ein weißer Vogel, der einen schimmernd umkreist, bis er sich

⁸⁹² Ludwig Christoph Heinrich Hölty in einem Brief v. April 1774. Zit. n. Burckhard Dücker, *Selbstinszenierung und Kanonisierung: Strukturmerkmale ritualisierter Öffentlichkeit* in IABLIS Jahrbuch für europäische Prozesse 2003.

⁸⁹³ Brief v. 15.9.1905 an seine Frau Clara in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 109.

zutraulich auf der Schulter niederlässt. Er ist alles, weithin alles.“⁸⁹⁴ Die Lobpreisungen erfreuten sich allerdings der Gegenseitigkeit und auch der so maßlos Verehrte sparte offensichtlich mit Wortsträuben nicht: „Er hat mir über mein Buch, das ihm kürzlich erst sorgfältig übersetzt worden ist, das Größte gesagt, was man sagen kann: hat es neben seine Dinge gestellt, ganz groß...“⁸⁹⁵ Diese Zeilen an seine Frau schickte der Dichter im September 1905 aus Meudon. Er war gerade bei Rodin eingezogen, für den er als Privatsekretär arbeiten sollte. Schon acht Monate später kam es zum Bruch. Der Anlass schien eine Lappalie. Der Meister war wütend über die Art und Weise, wie sein Schützling mit der Korrespondenz umgesprungen war und schmiss ihn kurzerhand raus. Da wurde Rilkes Ton freilich anders. „Wie einen diebischen Domestiken“ habe man ihn behandelt und auf die rüdeste Weise hinauskomplimentiert.⁸⁹⁶ Ganz ohne ersichtlichen Grund. In einem langatmigen Brief an Rodin verteidigt er sich, dröselt auf, was er, der Dichter für den Bildhauer alles getan habe: die Zeit, der Sachverstand, „all meine Kräfte“. Selbstverständlich, dass seine eigenen Arbeiten zurückstehen mussten für die freundschaftliche Aufopferung und die überschwängliche Liebe. Allein deshalb verdiene er diese Undankbarkeit nicht. Dann kommt das schwerste Geschütz, das ein von sich selbst überzeugtes Ich in vergleichbaren Situationen auffahren kann:

„Ich bin überzeugt davon, dass es keinen Menschen meines Alters gibt (weder in Frankreich

⁸⁹⁴ Brief v. 20.9.1905 an seine Frau Clara in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 110.

⁸⁹⁵ Brief v. 15.9.1905 an seine Frau Clara in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 109.

⁸⁹⁶ Brief v. 12.5.1906 an Rodin in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 128-130 (im Original auf Französisch). Alle Zitate im folgenden Absatz beziehen sich auf diesen Brief. Übersetzung d. Verf.

noch anderswo), der (durch seine Wesensart und seine Arbeit) so begabt und berufen ist, Sie zu verstehen (...).“

Rilke ist gekränkt, sein Stolz angeknackst. Für Selbstkritik bleibt kein Raum. Nicht die leisesten Zweifel, dass er Rodin in die Hände gespielt oder sich ungeschickt benommen haben könnte, kein Hinterfragen seiner Positionen, keine Zugeständnisse.

„Dieses Buch vermeidet es zu richten“⁸⁹⁷, schreibt Rilke im Vorspann zu *Worpswede* – eine Aussage, an die er sich in fast allen Werken hält und die man auch in den Briefen findet: „Mit nichts kann man ein Kunst-Werk so wenig berühren als mit kritischen Worten: es kommt dabei immer auf mehr oder minder glückliche Missverständnisse heraus.“⁸⁹⁸ Richten war seine Sache nicht. Weder sich selbst, noch andere. Der Begriff taucht in seinen Schriften so spärlich auf, dass man geneigt ist zu fragen, ob er ihn nicht bewusst aus seinem Denken zu bannen suchte. Wo man dennoch über ihn stolpert, unterstreicht er die negative Konnotation. „Daß wir doch lernten, vor allem aushalten und nicht urteilen“, heißt es im *Malte*.⁸⁹⁹ Und seinem jüngeren Kollegen Franz Xaver Kappus gibt er den Rat: „Künstler sein heißt: nicht rechnen nicht zählen.“⁹⁰⁰ Stattdessen empfahl er ihm: „Lieben Sie Ihre Einsamkeit und tragen Sie den Schmerz, den sie Ihnen verursacht, mit schönklingender Klage.“⁹⁰¹ Schönklingende Klage, schönklingende Worte. Rilke war verliebt in Sprache, vor allem in seine

⁸⁹⁷ Rainer Maria Rilke, *Worpswede*, a.a.O., S. 306.

⁸⁹⁸ Brief v. 17.2.1903 an Franz Xaver Kappus in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 45.

⁸⁹⁹ Rainer Maria Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, a.a.O., S. 602.

⁹⁰⁰ Brief v. 23.4.1903 in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 51.

⁹⁰¹ Brief v. 16.7.1903 in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 55.

Sprache und in seine Schrift („meine Tiefen nie gebrauchter rauschender Worte“⁹⁰²). Er betete Frauen an: „dass mein Mund (...) münde in Dich, in Dein Hören und in die Stille Deiner aufgetanen Tiefe – das ist mein Gebet.“⁹⁰³ Er betete die Natur an, weil sie „schön“ sei, uns „als Wörterbuch“ diene und weil sie Gott näher stünde als der Mensch: „wie schön die Welt ist und wie viel Pracht in den kleinsten Dingen, in irgendeiner Blume, einem Stein, einer Baumrinde oder einem Birkenblatt sich offenbart.“⁹⁰⁴ Aus dieser irdischen Pracht werde dem Menschen die Offenbarung zuteil, denn „der Gott, der uns in den Himmeln entfloh, aus der Erde wird er uns wiederkommen.“⁹⁰⁵

Vor allem aber betete Rilke Beruf und Berufung an: „O Lou, in einem Gedicht, das mir gelingt, ist viel mehr Wirklichkeit als in jeder Beziehung oder Zuneigung, die ich fühle; wo ich schaffe, bin ich wahr.“⁹⁰⁶ Beim Dichten sah er sich dem Schöpfer ebenbürtig, fühlte er sich nicht nur erfüllt, sondern allumfassend, „denn Gott und der Künstler haben dasselbe Vermögen und dieselbe Armut.“⁹⁰⁷ Rilke und Kafka waren gleichermaßen abhängig vom Schreiben. Süchtig, schreibsüchtig, eigensüchtig. Zwei lebenslänglich Literaturbesessene im buchstäblichen Vollrausch. Beide

⁹⁰² Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*, a.a.O., S. 202 (Zweites Buch: Von der Pilgerschaft)

⁹⁰³ Brief v. 9.11.1903 an Lou Andreas Salomé in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 70.

⁹⁰⁴ Brief v. 12.11.1901 an Helmuth Westhoff in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 31.

⁹⁰⁵ Aus *Ein Märchen vom Tod und eine fremde Nachschrift dazu* in Rainer Maria Rilke, *Geschichten vom lieben Gott*, a.a.O., S. 401 (Hervorh. d. Verf.). Ebenso im *Stundenbuch*: „weil er [der Einzige, der ohne Lampe wacht] mit Bäumen aus der Erde bricht.“ (a.a.O., S. 205).

⁹⁰⁶ Brief v. 8.8.1903 an Lou Andreas Salomé in Rainer Maria Rilke, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 60.

⁹⁰⁷ Aus *Ein Verein, aus einem ringenden Bedürfnis heraus* in Rainer Maria Rilke, *Geschichten vom lieben Gott*, a.a.O., S. 410.

flirteten auf ähnlich unnachgiebige Weise mit ihrer Kunst als Geliebten. Während Kafka jedoch diese Abhängigkeit quälte, ging Rilke in ihr auf. Kafka lärmte über seine Sucht, die ihn zunehmend ruinierte, Rilke schwieg sich über seine Schwächen aus. Das Papier als Betstätte war für beide Schreiber auf verschiedene Weise begrifflich besetzt. Für den einen Passionsspiel und sprachliches Hochamt, für den andern ein karger Richtplatz und ein schmuckloser Altar, auf dem er sich selber darbrachte. Die jeweilige Ausdrucksweise spiegelt dies wider. Kafkas eindringliches, aber schlichtes und farbloses Deutsch gegenüber Rilkes lyrischem Feuerwerk.⁹⁰⁸ Ihre Gebete hätten kaum unterschiedlicher ausfallen können. Unterschiede, die sich aus ihrem begrifflichen Denken speisen. Unterschiede, die sozusagen an die Wurzeln ihres geistigen Stammbaums reichen. Schreiben als Form des Gebets, Beten als Form der Rechtsprechung, Richten als Form der Schrift. Der Kreis schließt sich, vom Schreiben zur Schrift und zurück zum Schreiben und wieder zur Schrift. Die Gebete und Urteile im buchstäblichen Bannkreis der Heiligen Schrift. Sinaitische Grundsatzliteratur. So ließe sich die schelmische Frage Edmond Jabès, ob „unsere“, die jüdischen, Bücher vielleicht nichts anderes wären als die Zusammenstellung unserer Lieblingsgebete, mit einem schmunzelnden Ja beantworten.

⁹⁰⁸ Kafkas nüchterne, im Protokollstil gehaltene, sich in ständigen Wiederholungen ergehende glasklare Sprache kommt dem schlichten und eindringlichen Stil der Thora sehr nahe.

X. Fragen ohne Ende

– Zur Dialektik von Fragen und Fraglosigkeit in deutscher und jüdischer Identität –

1. Phänomenologie eines Dauerbrenners

Es kennzeichnet die Deutschen, dass bei ihnen die Frage 'Was ist deutsch' niemals ausstirbt.

Friedrich Nietzsche

Die Antwort ist das Unglück der Frage

Maurice Blanchot

„Was ist deutsch?“, fragte sich Theodor W. Adorno in der frisch gebackenen Bundesrepublik, genau 100 Jahre nachdem Richard Wagner die gleiche Frage stellte.⁹⁰⁹ Im gleichen Wortlaut.⁹¹⁰ Sie ist bekanntlich nie aus der Mode gekommen. Die Antworten haben dabei oftmals mehr Fragliches an sich als die Frage. Denn diese gibt bereits vor, was noch zu beweisen wäre: die Existenz einer Eigenschaft. Ihre Behauptung hat seltsamerweise

⁹⁰⁹ Theodor W. Adorno, *Auf die Frage: Was ist deutsch*, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II. Kritische Modelle 2*, (Band 10.2 der Werkausgabe), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, S. 691-702.

⁹¹⁰ Richard Wagner, *Was ist deutsch?*, in: Tibor Kneif (Hrsg.), *Richard Wagner. Die Kunst und die Revolution. Das Judentum in der Musik. Was ist deutsch?*, München, Rogner & Bernhard, 1975.

stets für weniger Aufregung gesorgt als die Behauptung der Art und Weise ihres Ausdrucks. Ein Phänomen, das sich in anderen Kulturen weniger häufig finden lässt. Gerade die leidenschaftliche und extreme Uneinigkeit der ums Deutsche Streitenden hätte sie auf das Fragliche an ihrer Frage „was ist deutsch“ aufmerksam machen müssen. Als ob Identität ontisch vorausgesetzt werden könnte. Das Problem dieser Vorgehensweise liegt jedoch nicht nur in der mangelnden Thematisierung des angeblich Eigentlichen, sondern in der Annahme seiner Beständigkeit. Identität als fester Aggregatzustand. Dabei steuern auch jene, die sich im Fragen üben, ein Ideal an, das kaum je hinterfragt wurde. Wie erstrebenswert wäre es, sich in diesem Zustand, gäbe es ihn denn, einzurichten?

Was für die Sache selbst gilt, überträgt sich auch auf die Frage. Wie fraglich ist eine Frage? Lädt sie zur Suche ein oder markiert sie die Fundstelle dessen, der durch seine Fragen nur absichert, was er längst weiß oder zu wissen glaubt? Ouvertüre oder Finale eines Gedankentheaters? Oder Aufforderung zum Zündeln am Unter- und Überbau eines Selbstverständnisses, das wie ein Axiom gehandelt wird? Der eingefrorene Wissenschaftsgestus, die Hypothese in Frage zu kleiden, wo sie längst keine mehr ist, bestimmt auch die Diskussion um literarische Identitäten bzw. den literarischen Ausdruck von Identität. Frage suggeriert jedoch nicht nur Antwort. Auch das Imperative spielt Interrogative. „Ist es nicht so?“, floskelt der Text und meint in Wahrheit: „So soll es sein!“

„Was ist jüdisch?“, fragte sich Georg Seeßlen, nachdem er die Bücher von Philip Roth verschlungen hatte, um im selben Atemzug die Antwort zu liefern: „Die Frage stellt sich nicht für ein autonomes Subjekt, das frei entscheiden könnte, wie viel man von dieser Qualität denn haben

wolle, wie tief die jüdische Identifizierung gehen solle.“⁹¹¹ Der bekannte Filmkritiker gehört zu den wenigen, die dieser Frage im Deutschen, wenn auch nur rhetorisch nachspürten. Und lieferte gleichzeitig Anschauungsunterricht im Fragenstellen. Denn es wird nicht gefragt, sondern festgestellt, die Frage sei gar nicht stellbar, weil das Subjekt zu gefangen in sich wäre, um sie stellen zu können. Seeßlen präsentierte also keine Frage, sondern die in Frage gekleidete Behauptung, dass jüdische Identität ständig in Frage gestellt sei. Es ist die Aussage der Frage, das „ist“, das ihm an der Frage missfiel. Offenbar steht er mit dieser Ansicht nicht allein. Wer die Archive der einschlägigen deutschsprachigen Bibliotheken durchstöbert, findet jedenfalls nur ein Werk zur Frage, was jüdisch sei⁹¹², während die Regale zur Gretchenfrage der Deutschen gut bestückt sind. 58 Titel gab etwa der bayerische Bibliothekenverband im Juni 2000 an, und die alle gängigen Suchmaschinen vernetzende Megamaschine Webferret verwies zum selben Zeitpunkt auf 1500 Webseiten, die sich mit der Frage „Was ist deutsch“ herumplagten. Was jüdisch sei, beschäftigte die deutschsprachigen Netsurfer dagegen auf nur 42 Webseiten. Obendrein sind es offenbar vorwiegend Deutsche, denen diese Frage im Kopf herumspukt. Auf der Suche nach einer greifbaren jüdischen und deutschen Identität. Dabei ist es nie die Frage, die sie interessiert, sondern die Bestätigung eines Vorurteils. „Woran erkennt man denn überhaupt Juden?“, fragte die für Führungen zuständige Studentin junge Besucher der geschichtsträchtigen Berliner Synagoge in der Oranienburger Straße.⁹¹³ „Dunkle Haare“ und

⁹¹¹ Georg Seeßlen, *Multiple Jews. Die Bücher von Philip Roth handeln nicht nur von Identitätskrisen – sie haben selber welche*, in: *Literatur Konkret*, Nr. 23, 1998/99.

⁹¹² Nea Weissberg-Bob, *Jetzt wohin? : von außen nach innen schauen, Gespräche, Gedichte, Briefe. Was ist eigentlich "jüdisch" und was "deutsch"?*, Berlin, Lichtig Verlag, 1993.

⁹¹³ Jung, *jüdisch, deutsch*, in: *Der Spiegel*, Nr. 36 v. 6.9.1999.

„krumme Nase“ halte es zurück. „Das klassische ‚Stürmer‘-Bild“, kommentierte die junge Frau.⁹¹⁴ Im übrigen sei „auffallend, dass weniger Fragen gestellt als Statements abgegeben würden.“⁹¹⁵ Dies trifft den Kern des Problems. Nicht das Vorurteil selbst steht zur Debatte, sondern die Fraglosigkeit, mit der es von sich Reden macht.

Um nicht missverstanden zu werden. Die Frage nach jüdischer Identität beschäftigt Juden vielleicht intensiver noch als Deutsche. Die Antwort, insofern sie nicht Rückschlüsse auf die Deutung der Frage zulässt, interessiert in diesem Zusammenhang jedoch nicht. Es geht vorerst um die Logik der Frage. Die erotetische Logik ist im griechisch geprägten westlichen Denken ein relativ junges Phänomen. Das sokratische Fragen begründet vor allem die Logik der Aussage, nicht die der Frage. Diese erhält erst im heideggerschen Denken als Seinsfrage grundsätzliche Bedeutung und steht seit Gadamer im Zentrum philosophischer Betrachtungen.⁹¹⁶ Der Nestor postmoderner Textzentriertheit unterstrich die hermeneutische Bedeutung von Frage, da eine Aussage nur richtig verstanden werden könne von der Frage her, auf die sie Antwort geben will. Die Übersetzungsarbeit von Interpretation beginnt daher mit der Übersetzung von Frage. Präziser noch. Sie beginnt mit der Übersetzung einer Frage ins Fragen. Zur Logik der Frage gehört das Fragen und die Frage. Da Frage, wie skizziert, auch Antwort sein kann, ist das Fragen von grundsätzlicherem Interesse als die Frage.

⁹¹⁴ Ebd.

⁹¹⁵ Ebd.

⁹¹⁶ Zur historischen Entwicklung der Frage als philosophischer Grundbegriff siehe Emerich Coreth zum Stichwort Frage in: Hans Michael Baumgartner, Hermann Krings und Christoph Wild (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe in 6 Bänden, München, Kösel-Verlag, 1973, Band 2, S. 485.

Wie sich das Bild von einer Sache aus ihrem Gegenbild gewinnen lässt, so kann die Art und Weise, wie fremde Identität in Frage gestellt wird, auch Aufschluss über die eigene geben. Wenn Adorno über deutsche Identität sinniert und Wagner über jüdische, stehen sie im dialektischen Spannungsfeld der Identität des jeweils andern. Dass beide Texte den gleichen Titel tragen und beide Autoren ausdrücklich im Deutschen beheimatet sind, soll über diese Spannung nicht hinwegtäuschen. Texte sind unterschiedlich erotetisch aufgeladen. So auch diese. Da es nur darum geht, diese Unterschiede herauszuarbeiten, bedarf es keiner spezifischen Frage, um das Fragen einem bestimmten Denken zu verantworten. Mit anderen Worten. Es bedarf nicht der Frage „Was ist jüdisch?“, um Jüdisches hinter der Frage aufzuspüren. Zur Bebilderung von Partikularität reicht das Infragestellen von Identität ganz allgemein.

2. Adornos Bohr- und Grubentechnik

*So illegitim die unvermeidliche Frage,
so unvermeidlich das Abstoßende,
Auftrumpfende der Antwort.*

Theodor W. Adorno

Adorno beginnt seinen 1965 geschriebenen Aufsatz mit einer Erklärung, um nicht zu sagen mit einem Bekenntnis: „Was ist deutsch?“, wiederholt er lakonisch den Titel und lässt eine erste Antwort folgen: „Darauf vermag ich nicht unmittelbar zu antworten.“ Ich, nicht man. Die Frage wird somit auf Anhieb um ihren möglichen Anspruch gebracht, die Antwort auf konfliktfreiem Boden einzufordern. Der Adressat sperrt sich dem Neutralitätsgebot der allgemein gehaltenen Frage und rückt sie ins

Persönliche. Dieser Ansatz ist keineswegs selbstverständlich. Denn die Frage suggeriert eher, dass einem objektiven Qualitätsmerkmal nachgestellt wird, das alles Subjektive auszuklammern wünscht. Sie behauptet das „Ist“ des Deutschen als Seiendes. Diese Ausdrucksform des Daseins wird in der Frage gewissermaßen großgeschrieben. Denn das Ist des Deutschen ist von der Frage ausgespart. Anders gesagt: in Frage gestellt ist nicht das Deutsche, sondern das Nicht-deutsche oder das Noch-nicht-deutsche, das in den Verdacht gerät, sich deutsch zu gebärden. Dieser Gedanke verfestigt sich durch die enge etymologische Beziehung des Interrogativpronomens *Was* mit dem Indefinitpronomen *was*, das sich aus *Et-was* ableitet.⁹¹⁷ Das Frageföhrwort bezeichnet Unbestimmtes, das möglicherweise einst bestimmt war: etwas ist deutsch. Wie bestimmt oder unbestimmt es auch sein mag, dieses Etwas bleibt unter allen Umständen von der Frage ausgespart. Die Frage unterstellt daher die Notwendigkeit einer Grenzziehung. Dadurch verbirgt sie Eigentlichkeit. Sie hält scheinbar in der Schwebe, was ihr längst als gesichert gilt: Deutsches ist und hat sich abzugrenzen. Die gestellte Frage ließe sich so gesehen in die Frage nach der Ortsbestimmung des Deutschen übersetzen, angesiedelt zwischen dem Immer-noch-deutschen und dem Schon-nicht-mehr-deutschen, dessen Sollbruchstellen die scheinbar harmlose Frage einklagt. Denn ginge es ihr nicht um Grenzziehung, griffe sie nicht auf das Ist als Grenze zurück. Die Frage „Was ist deutsch?“ behauptet somit unabhängig von den Motiven dessen, der sie stellt, mehr als sie fragt. Und sie fragt anders, als sie vorgibt. Eine Frage in Frage zu stellen hieße somit nicht nur ihre Behauptung in Frage stellen, sondern auch ihre innere Logik aufdecken.

⁹¹⁷ Das Frageföhrwort erfuhr durch griechische und lateinische Einflüsse allmähliche Funktionserweiterungen. Siehe zum Stichwort „Wer , Was“ in Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, a.a.O., Band 29, S. 71-138.

Adorno verhält sich ganz im Sinne dessen, der Frage als Fangfrage durchschaut. Indem sein Ich sich an dem Ist der Frage reibt, wird ihr objektiver Anspruch aufgebrochen. Implizit ist es der Indikativ, den Adorno in Frage stellt. Denn verwiese die Frage, wie sie unterstellt, auf die Faktizität einer Identität, wäre die persönliche Meinung des Autors gar nicht gefragt. Sie hätte sonst lauten müssen: „Was ist *für dich* deutsch?“ Oder „was verstehst *du* unter deutsch?“ Adorno sperrt sich somit dem imperativen Ausdruck der Frage, der etwa so übersetzt werden könnte: „Benenne die objektiven Kriterien des Deutschen!“ Der Frankfurter Philosoph beißt auf diesen Köder der Frage nicht an, sondern kontert mit einem Imperativ, der sich als Gegenfrage entpuppt: „Zuvor ist über die Frage selbst zu reflektieren.“ Über die Frage selbst zu reflektieren, heißt jedoch die Autorität der Frage bezweifeln, heißt mindestens eines der drei konstitutiven Elemente der Frage „Was ist deutsch?“ aus dem Bannkreis des Fragezeichens zu holen. Damit wertet die Frage auf, wer sie in Frage stellt. Denn je mehr der Befragte Fragloses an ihr entdeckt, desto fraglicher wird sie. Frage und Antwort vertauschen so gesehen ihre Rollen. Aus dem Das-ist-Frage der Frage wird ein Was-ist-Frage-an-dieser-Frage der Gegenfrage. Vereinfacht ließe sich sagen, dass die Frage überhaupt erst als Frage daherkommt, wenn sie in Frage gestellt ist. Erst das Infragestellen der Frage nimmt ihr den affirmativen Charakter und führt sie in die Dynamik des „fragenden Staunens“ zurück wie Bloch das „tiefere Suchen“ des Menschen nach Fortkommen nannte.⁹¹⁸ Wer darauf achtet, wie viel Ärger sich an Gegenfragen entzündet, sieht ihre Nähe zum „fragenden Staunen“ des Kindes. Beides ist unruhestiftend. Beides zielt auf das Ungesättigte jeder

⁹¹⁸ Ernst Bloch, *Das fragende Staunen*, in: ders., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, Dritte Auflage, S. 16-19, S. 16.

Frage. Die Gegenfrage verärgert, nicht weil sie den Fragenden aus dem Konzept bringt, sondern weil sie den manipulativen Zug der Frage unterstreicht, den Befragten vom Fragen abbringen zu wollen. Folgerichtig ist so gesehen auch der Titel, den Adorno seinem Aufsatz verleiht: *Auf die Frage: Was ist deutsch*. Der Frage fehlt das Fragezeichen. Dass der Autor nachlässig gehandelt haben könnte, ist unwahrscheinlich. Eher sah er die Notwendigkeit, der Frage den Spiegel ihrer Fraglosigkeit vorzuhalten. Dieses Anliegen wird durch Adornos harsche Kritik an der eingangs gestellten Frage deutlich:

„Belastet wird sie (die Frage) von jenen selbstgefälligen Definitionen, die als das spezifisch Deutsche unterstellen, nicht, was es ist, sondern wie man es sich wünscht. Das Ideal muss zur Idealisierung herhalten. Bereits der puren Form nach frevelt die Frage an den unwiderruflichen Erfahrungen der letzten Dezennien. Sie verselbständigt die kollektive Wesenheit ‚deutsch‘, von der dann ausgemacht werden soll, was sie charakterisiere.“⁹¹⁹

Fiktion wird als Wirklichkeit und Nichtwissen als Wissen ausgegeben. Dennoch gebärdet sich die Frage radikal, indem sie vorgibt, den Befragten auf Neuland zu holen und ihm darauf alle Freiheiten lässt, nach Herzenslust zu definieren. Kaum zufällig beschrieb Adorno diesen Mechanismus des Fragens in *Jargon der Eigentlichkeit*.⁹²⁰ Der sprach- und ideologiekritische Essay war genau ein Jahr vor dem Aufsatz über deutsche Identität geschrieben worden. Seine Ergebnisse müssen Adorno gewissermaßen noch in den Ohren geklungen haben, als er sich daran machte, die Frage „Was ist deutsch?“ zu demontieren. Die Frage sei „ein

⁹¹⁹ Theodor W. Adorno, *Auf die Frage: Was ist deutsch*, a.a.O. S. 691.

⁹²⁰ Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1964. Das Werk wurde zwischen 1962 und 1964 verfasst.

Liebblingsrequisit des Jargons“ schrieb er dort über den postmodernen Habitus vergesellschaftlichen Erwähltseins; eine Geisteshaltung, die Inhalte durch Gesinnung ersetze und nur noch Plattitüden verbreite, um möglichst wenig anzuecken.⁹²¹ Fragen sei zum Selbstzweck verkommen, die fehlende Offenheit durch Scheinradikalität zugedeckt. Je verliebter der Fragende in die Radikalität seiner Frage sei, desto loyaler richte er sich am Typus einer Antwort aus, die alles sein dürfe, nur nicht radikal. Denn „ob Fragen wesentlich sind, darauf lässt allenfalls nach der Antwort sich urteilen, es lässt sich nicht vorwegnehmen.“⁹²² Wenn die Frage jedoch bereits Antwort ist, entlarvt sich auch das Fragen als Scheingefecht zur Bestätigung der Prämisse. Werbung für das zur Idealisierung ausgeschriebene Ideal. Vom Interrogativen bleibt daher nicht einmal das Fragezeichen. Das „Ist“ ist von so erdrückender Statur, dass es keine Kompromisse duldet, geschweige denn eine Stellung in Frage. Im Gegenteil. In Frage ausgesetzt garantiert es die Fraglosigkeit seines Seins. Gegen diese Fraglosigkeit der Frage hatte Adorno sich eingeschossen, noch bevor er das Wörtchen deutsch auf seinen Gehalt hin untersuchte.

3. Wagners stumpfes Fragen

Mit der dritten Frage droh ich nun

Richard Wagner

„Was ist deutsch?“ – Diese Frage garte nach Wagners eigenem Bekunden 13 Jahre bis er sich schließlich imstande glaubte, der

⁹²¹ Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, a.a.O., S. 26.

⁹²² Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, a.a.O., S. 47.

Öffentlichkeit ein brauchbares Konzept vorzustellen.⁹²³ „So schwierig“ sei ihm die selbstgestellte Frage zu beantworten gewesen, dass er sich nicht getraut habe, das Fragment der Gesamtausgabe seiner Schriften beizugeben.⁹²⁴ Der Meister gibt Einblick ins Procedere seines schwelenden, immer wieder aufgefrischten Interesses für eine immergleiche Frage. Was damals begonnen worden und in anderen Aufsätzen teilweise aufgegriffen worden sei, heißt es in der Einleitung, würde nun „eine besondere Färbung“ erhalten und im übrigen sein „letztes Wort“ über dieses „so traurig-ernste Thema“ sein. Jedenfalls beabsichtige er, mit der Wiederaufnahme der Frage „die Reihe“ seiner „damals niedergelegten Gedanken (...) zu schließen.“⁹²⁵

Soweit der Vorspann. Er wirft sofort etliche Fragen auf. Was genau hat ihm Schwierigkeiten bereitet? Vor welche und wie viele Probleme sah er sich gestellt? Aus welchen Gründen belasteten sie ihn so sehr, dass er ihre Beantwortung immer wieder hinausschob? Provozierten ihn nur bestimmte Antworten und andere nicht? War die Frage der Auslöser für weitere Fragen? Welche Überlegungen haben ihn dann das Handtuch werfen lassen und welche Gedanken, Erfahrungen oder Ereignisse bewogen ihn zur Wiederaufnahme? War es die alte oder eine neue Fragestellung, die ihm Kopfschmerzen bereitete?

Der Frage haften Fragen an. Der Autor signalisiert Tiefenwirkung. Wer so ausgiebig und anhaltend über einer Frage brütet, von dem darf erwartet werden, dass er Grundsätzliches präsentiert und das Für und Wider

⁹²³ Das 1878 veröffentlichte Manuskript war 1865 begonnen worden. Beide Jahre werden als Entstehungsdaten genannt. Richard Wagner, *Was ist deutsch?*, a.a.O., S. 79.

⁹²⁴ Richard Wagner, *Was ist deutsch?*, a.a.O., S. 81.

⁹²⁵ Ebd.

seiner Argumente wohltemperierte. Vor allem das Schwierige an der Frage verlangt nach Erklärung. Wagner scheint der Erwartung zunächst nachzukommen, indem er nicht über die in Frage stehende Eigenschaft nachdenkt, sondern über ihren Gebrauch:

„Dem Patrioten ist es sehr geläufig, den Namen seines Volkes mit unbedingter Verehrung anzuführen; je mächtiger ein Volk ist, desto weniger scheint es jedoch darauf zu geben, seinen Namen mit dieser Ehrfurcht sich selbst zu nennen. Es kommt im öffentlichen Leben Englands und Frankreichs bei weitem seltener vor, dass man von ‘englischen’ und ‘französischen Tugenden’ spreche; wogegen die Deutschen sich fortwährend auf ‘deutsche Tiefe’, ‘deutschen Ernst’, ‘deutsche Treue’ und dergleichen mehr zu berufen pflegen.“⁹²⁶

Dieser Absatz ist aussagekräftiger als ein flüchtiges Lesen vermittelt. Handelt es sich bereits um das Einlassen auf die Logik der Frage „was ist deutsch?“ oder um einen Angriff auf diese Frage? Anders gefragt: gibt Wagner der nachgestellten Eigenschaft die ersten Konturen oder hinterfragt er den Impetus, den die Frage einklagt? Ins Auge sticht jedenfalls das Spiel mit der Behauptung, dass die einen kaum äußern, was die andern ständig verlautbaren. Damit könnte gemeint sein, dass jene, die schweigen, es nicht nötig haben, zu reden oder nichts zu reden haben. Wieso sollten sie jedoch darauf verzichten, wenigstens die als positiv vorgestellten Eigenschaften ihres Kollektivs hervorzukehren, wenn sie allen Grund und die Macht dazu hätten? Es ist eine Binsenweisheit, dass Weltreiche von sich reden und von sich Reden machen. Zumal wenn es um Ehrfurcht geht, die aufzuschwatzen um so dringlicher sein muss, je weniger ehrsam ihr Umgang mit jenen ist, die sie sich einverleiben. Umgekehrt wären sie das Weltreich nicht, würden

⁹²⁶ Richard Wagner, *Was ist deutsch?*, a.a.O., S. 81 f.

sie ehrfürchtig handeln. Demnach ist es kaum einsehbar, weshalb die sich mit ihrem politischen Überbau identifizierenden Angehörigen eines „mächtigen Volkes“ nicht ebenso selbstbewusst äußern sollten wie die Bürger weniger bedeutender Staaten oder auch um ihre Identität kämpfende Minderheiten. Der Unterschied zwischen deutsch und nicht-deutsch bestünde demnach nicht darin, dass Nichtdeutsche zu wenig Selbstbewusstsein haben, sondern dass ihre Art, Identität zu empfinden und zu äußern, die „normale“ ist, während die Deutschen über die Stränge schlagen. Deutsch zu sein, hieße also Wagner zufolge, nicht selbstverständlich deutsch zu sein. Der Bayreuther nimmt an dieser Stelle keine Wertungen vor, sondern behauptet ein Phänomen, das ihm die weiteren Fragen diktiert. Diese Konstruktion erlaubt ihm vor allem, sich ganz auf das „eigene“ zu konzentrieren, ohne in den Verdacht zu geraten, voreingenommen zu sein. Aus dieser Perspektive liest sich der vorgenannte Passus wie eine indirekte Frage. Übersetzt hieße sie etwa: „Warum berufen sich Deutsche so häufig auf Deutsches?“ Oder: „Warum insistieren Deutsche auf Eigenschaften, die zum kollektiven Bewusstsein eines jeden Volkes gehören?“ Vielleicht auch ganz einfach: „Warum stellen Deutsche Fragen, wo es offensichtlich nichts zu fragen gibt?“ Damit würde Wagner hautnahe an Adorno gerückt. Denn wer in Frage stellt, was „eigentlich“ nicht in Frage kommt, blockiert die Zielgerade der Ausgangsfrage. Mit anderen Worten: dass Deutsche so häufig über ihre Identität reden, würde auf das Unselbstverständliche, Irritierende und Brüchige daran verweisen. Damit wäre auch wie bei Adorno das Prädikative der Frage „Was ist deutsch?“ in Frage gestellt.

Man darf sogar noch einen Schritt weiter gehen und fragen, ob Wagner nicht vor allem um das Fiktive an deutscher Identität besorgt war.

Denn indem er behauptet, dass Deutsche ständig herausstreichen, worüber andere kaum ein Wort verlieren, rückt er das Hypertrophe am Identitären ins Zentrum seiner Kritik. Diese verbindet er kurz darauf mit seinem Unmut über die „eingebildeten Qualitäten“ des Deutschen:

„Leider ist es in sehr vielen Fällen offenbar geworden, dass diese Berufung (auf deutsche Eigenschaften) nicht vollständig begründet war; wir würden aber dennoch wohl unrecht tun, anzunehmen, dass es sich hier um gänzlich nur eingebildete Qualitäten handele, wenn auch Missbrauch mit der Berufung auf dieselben getrieben wird.“⁹²⁷

Wenn die Frage hier bereits an Grundsätzlichkeit wieder einbüßt, so bleibt sie wenigstens partiell erhalten: nicht das Deutsche an sich entbehrt jeglicher Faktizität, sondern ein Teil davon, vielleicht auch nur ein Teil seines Ausdrucks. Wer allerdings in der Folge erwartet, dass Wagner diesem Phänomen nachspürt und Erklärungen für das hypertrophe Gebaren seiner Landsleute liefert, wird enttäuscht. Ganz im Gegenteil springt der Autor in jene Bresche, die er zuvor geschlagen hat und verstellt sich gewissermaßen selbst den Weg, indem er patriotisch überschäumt. Nicht nur durch Euphemismen, sondern auch dadurch, dass er dem Deutschen lauter Eigenschaften als „wahrhaft“ und „ersichtlich“ beimengt, obwohl er doch angetreten war, das Wahre und Ersichtliche daran in Frage zu stellen bzw. erst zu beweisen. Ein typisches Beispiel: Nachdem Wagner einen geschichtlichen Abriss über die Entstehung des Kollektivnamens „Deutschland“ vorstellt, vermittelt er von ihm erfundene Begriffe wie normative Tatsachen:

⁹²⁷ Richard Wagner, *Was ist deutsch?*, a.a.O., S. 82.

„Es (als Deutsche) sind damit also diejenigen Völker bezeichnet, welche, in ihren Ursitzen verbleibend, ihre Urmuttersprache fortredeten, während die in den ehemaligen romanischen Ländern herrschenden Stämme die Muttersprache aufgaben. An der Sprache und der Urheimat haftet daher der Begriff 'deutsch', und es trat die Zeit ein, wo diese 'Deutschen' des Vorteils der Treue gegen ihre Heimat und ihre Sprache sich bewusst werden konnten.“⁹²⁸

Urtümliches, Urwüchsiges in eine Vorsilbe gedrängt, korrespondiert hier zwar mit der ursprünglichen Frage, nicht jedoch mit deren Ursprung. Denn Anlass für die Frage war die Verwunderung über ein Gebaren, das dem Wahlbayern befremdlich schien. Dieses Befremden lockte den Autor auf Entdeckungsreise, die kaum, dass er vorgab aufgebrochen zu sein, für hinfällig erklärt wird. Der Autor hat damit „die logische Struktur der Offenheit“, die Gadamer für das hermeneutische Bewusstsein voraussetzt⁹²⁹ und der Wagner sich anfangs, wenigstens scheinbar unterwarf, wieder aufgegeben und auch den Richtungssinn verändert. Nicht das Fragen ist mehr interessant, sondern der fraglose Teil der Frage, der um so fraglicher wird, je mehr Wagner auf dessen Selbstverständlichkeit pocht. Die Struktur seines Fragens gibt jedoch ungewollt den Blick auf die Logik der Fraglosigkeit frei, die mehr sagt über deutsche Identität, als die vorgeschobenen Antworten. Je weiter Wagner den Leser führt, desto seltener werden auch die indirekten Fragen und desto ungeschminkter erscheint die Lobhudelei auf alle dem Adjektiv „deutsch“ überantworteten Qualitäten. Diese ergeben das Bild eines Kollektivs, das bis in seine kleinsten Glieder, noch den deutschen Schäferhund als Ausbund von

⁹²⁸ Richard Wagner, *Was ist deutsch?*, a.a.O., S. 83.

⁹²⁹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1990, 6. durchgesehene Auflage, Band 1, S. 368.

Geniehaftigkeit begreift. Auch wenn das Pathos als Kennzeichen seiner Zeit berücksichtigt wird, bleibt der Tatbestand einer maßlosen Überzeichnung der als deutsch ausgeschlachteten Eigenschaften, die gerade wegen ihrer Maßlosigkeit den Autor verdächtigen, dass er sich ein Defizit auszureden anschickt. Dass er obendrein so heftig die Ursprünglichkeit und den Ewigkeitscharakter seines Ideals beteuert, zeugt von diesem Manko einer Identität, die sich gerne als selbstverständliche hätte.

Wagner bleibt ganz in der Logik der Ausgangsfrage, geht nur innerhalb ihrer eng gesteckten Grenzen auf die Suche nach Identitätsbausteinen des Deutschen. Diese Grenzen werden, wie bei Adorno bereits kurz skizziert, durch das Prädikat vorgegeben. Die Frage „was ist deutsch?“ enthält die Aussage „Deutsches *ist*.“ Ob Deutsches überhaupt ist, würde die Grenzen dieser Frage sprengen. Ausgeklammert ist jedoch nicht nur die Frage nach der realen Existenz dessen, nach dem gefragt wird, sondern ausgeklammert ist auch das möglicherweise Dynamische, Prozessuale, Fragmentarische und Unvollständige daran. Der Richtungssinn zielt auf das So-und-nicht-anders-sein. Damit suggeriert die Frage, dass sich unter das Eigenschaftswort fest umrissene Merkmale nach erstens, zweitens und so weiter subsumieren lassen. Insofern ist die Frage gebieterisch. Sie unterstellt Gewissheit, verlangt Gesetzmäßigkeiten und stachelt den Ordnungssinn des Befragten auf. Mit anderen Worten, sie ist Systemfrage. Von dem Angesprochenen wird erwartet, dass er das Sosein des Deutschen begrifflich fasst, kategorisch zugänglich macht und vor allem Abgrenzungsarbeit leistet. So-und-nicht-anders bedeutet, dass alles andere ausgeschlossen ist. Wagner bewegt sich innerhalb dieser Logik. Er hat die Aufforderung verstanden und sucht eine systematische, stabile, unverwechselbare und unveränderliche Formel fürs Deutsche. Diese findet

er schließlich in der Vorsilbe *Ur* als seinsmächtigstem Ausdruck von Identität.

An die Fraglosigkeit der Frage reiht sich die fragliche Antwort, gestützt auf die gleichen Parameter wie die Frage. Insofern ist die Antwort nicht realitätsferner und auch nicht scheinhafter oder scheinheiliger. Sie reflektiert nur das in der Frage enthaltene falsche Bewusstsein, Identitäten in Formeln pressen zu wollen. Diese Behauptung lässt sich mithilfe derselben Logik erhärten, die hinter der Frage und der Antwort jeweils doppelten Boden aufspürte. Die Übersetzungsarbeit hatte gezeigt, dass die Frage „was ist deutsch?“ in „Deutsches ist“ und die determinierte Antwort „So ist deutsch“ in „Deutsch ist anders als“ weiterschaltet. Damit ist die Analyse jedoch keineswegs zu Ende. Ein einfaches Beispiel aus Wagners Essay zeigt, dass sich hinter der skizzierten Logik ein Mechanismus verbirgt, der das Gegenteil von dem vermittelt, was Frage und Antwort glauben geleistet zu haben. Nachdem Wagner einen „urdeutschen“ Prototypen andeutet und merkt, dass viele Deutsche diesem Bild nicht entsprechen, klassifiziert er die „abgespaltenen Stämme“ als „entartete“ und „degenerierte“ Glieder des „reindeutschen“ und „eigentlichen“ Volkskörpers.⁹³⁰ Genau hier schwenkt der Anspruch, die Konstanten des sogenannten Volksbewusstseins freizulegen, in sein Gegenteil. Denn wenn selbst Deutsches sich vom Deutschen lösen kann, ist das angeblich Beständige nicht beständig. Wagner gesteht somit ungewollt den potentiellen Verlust jeder Identität ein. Identität geriert sich folglich als flüchtige und das Eigenschaftswort „deutsch“ wird zum Ausdrucksmittel für Prozesshaftigkeit. Ähnliches verbirgt sich hinter Wagners Verwendung von „deutsch“ als Leihwort für Phantasieprodukte

⁹³⁰ Richard Wagner, *Was ist deutsch?*, a.a.O., S. 83.

wie „deutscher Geist“ und „deutsche Treue“. Wagner kommt nie über das Stadium hinaus, „deutsch“ anders zu definieren als mithilfe des Adjektivs „deutsch“. Eben dadurch zeigt es sich unbeständig und wandelbar, weil es überall angehängt werden kann, ohne Rechenschaft über die Verwendung geben zu müssen. In Verbindung mit dem Bezugswort saugt es dessen Wertigkeit auf und bleibt dennoch so schlüpfrig wie zuvor. Die „deutsche Treue“ zeichnet sich nicht nur dadurch aus, dass der Deutschen Treue anders sein soll als Treue an sich, sondern auch dadurch, dass selbst ohne Treue der Deutsche deutsch bleibt. Mal variabel, mal invariabel, mal entbehrlich, mal unentbehrlich. Die „deutsche Treue“ bedeutet stets Trauerspiel und tautologischen Witz zugleich. Das Adjektiv deutsch gewinnt also nicht dadurch Konturen, dass es Verbindungen wie auch immer eingeht. Der Eifer derer, die es ohne Tauglichkeitsprüfung überall ankleben, wo sie Festigkeit vermuten, sagt mehr über ihr fundamentales Bedürfnis nach gesicherter Identität als über die Identität selbst. Dass Wagner sich zwischen Urdeutschem und deutscher Urigkeit ansiedelt, darf daher eher als experimenteller Habitus eines im Systemdenken gefangenen Menschen gewertet werden, der auf der Suche nach Identität sein Ideal für bare Münze ausgibt. Wie er auf die Frage anbeißt, zeigt einen eklatanten Mangel an all dem, was er für spezifisch deutsch hält. Dieser Logik zufolge ist Deutsches um so weniger vorhanden, je stärker der Drang, es hervorzukehren. Die ganze Maßlosigkeit der wagnerischen Suade dient damit nichts anderem, als die Frage „was ist deutsch?“ noch fragwürdiger zu machen, als sie strukturell bereits ist. Mit anderen Worten: Wagner weiß so wenig wie Adorno, was „deutsch“ ist und stellt auch die Frage danach ebenso entschieden in Frage. Allerdings mit anderen Mitteln. Während Adorno den Imperativ der Frage frontal aufbricht, befolgt ihn Wagner im vorausseilenden Gehorsam so jenseits von Realität, dass er zur Karikatur

seiner Ansprüche gerät. Das Ergebnis ist beidesmal dasselbe: die Frage „was ist deutsch?“ entlarvt sich als Fangfrage, die darauf aus ist, einem Phänomen Statik zu verleihen, dessen Logik sich offensichtlich dagegen sperrt.

4. Das Fragen im abendländischen Denken

*Die einzigen, die stumm entweichen
(wie immer), sind die Fragezeichen.*

Christian Morgenstern

Dass Wagner und Adorno keine Definitionen für „deutsch“ liefern, ist unterm Strich ihr einziger Berührungspunkt. Das Denken, das sie dorthin führt, folgt jedoch unterschiedlichen Prämissen und schöpft aus unterschiedlicher Tradition. Ohne die Geschichte der erotetischen Logik im einzelnen aufrollen zu wollen, erscheint es für das Verständnis dieser Logik nötig, ein paar grundsätzliche Bemerkungen zu machen. Die abendländische Philosophie sei eine Philosophie der Antwort, bemerkte Emmanuel Levinas: „Was zählt, ist die Antwort, ist das Ergebnis, wie Hegel sagt.“⁹³¹ Auch andere Stimmen beklagen, dass die Logik der Frage im Vergleich zur Logik der Aussage im westlichen Denken zu kurz komme.⁹³² Wer sich dennoch damit befasst, stimmt im wesentlichen der Behauptung zu, dass für die

⁹³¹ Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg, München, Verlag Karl Alber, 3. Auflage, 1999, S. 106.

⁹³² Die Kritik kommt verstärkt von jüdischer Seite. Siehe etwa Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, Weinheim, Berlin, Quadriga, 1990, S. 216 f. und Shmuel Trigano, *Le récit de la disparue. Essai sur l'identité juive*, Paris, Gallimard, 1977. Trigano stellt dort « die jüdische Frage » als Antithese zum responsiven Denken des Westens vor. Die Eigenständigkeit einer Logik des Fragens wird jedoch auch zunehmend im westlichen Denken aufgegriffen. Siehe den grundlegenden Aufsatz von Mary und Arthur Prior, *Erotetic Logic*, in: *The Philosophical Review*, Band 64 (1955), S. 43-59.

Frage die gleichen Gesetzmäßigkeiten wie für die Aussage gelten. Nach dem Vorbild Kants wird auf die Struktur des Fragens übertragen, was dieser in seiner Dreiteilung der Urteilskraft vorstellte⁹³³, das heißt von kategorischen Fragen (Behauptung), hypothetischen Fragen (Implikation) und disjunktiven Fragen (ausschließendes Oder) gesprochen.⁹³⁴ Andere schlagen die Klassifizierung in einfache und zusammengesetzte Fragen vor oder in Fragen, die auf die Klärung eines Begriffs und in solche, die auf die Herstellung einer Beziehung aus sind. Am häufigsten dürfte jedoch das an Aristoteles anknüpfende System der Aufteilung in dialektisches und undialektisches Fragen die Grundlage moderner Logik-Forschung sein. Demnach existieren im wesentlichen zwei Klassen von Fragen: die undialektische „Was ist A?“- Frage und die dialektische „Ist A=B oder ist es nicht?“- Frage. Dieser Gegensatz liest sich häufig auch als Einteilung in kategorische Was-Fragen oder W-Fragen⁹³⁵ und disjunktive Ob-Fragen. Während die Frage nach dem Ob immer nur ein Ja oder Nein anvisiert, zielt die W-Frage auf den Gehalt der vorgestellten Kategorie. Diesem Grundmuster des Fragens zufolge ließe sich differenzieren zwischen der Frage nach einem sich widersprechenden Gegensatz wie etwa „Ist Wagner deutsch?“ oder „Ist Wagner nicht deutsch?“ einerseits und der Frage nach einander entgegengesetzten Begriffen wie „Ist Wagner deutsch oder bayerisch?“ andererseits. Die dialektische Frage signalisiert Offenheit, weil sie Alternativen vorgibt. Näher betrachtet ist sie jedoch weniger dehnbar als

⁹³³ Siehe Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., Werke, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, Band 3, S. 111, § 9 (*Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen*).

⁹³⁴ So etwa Mary u. Arthur Prior, *Erotetic Logic*, a.a.O., S. 51-55.

⁹³⁵ W-Frage, weil sie sprachlich in der Regel durch ein Fragewort, das mit dem Buchstaben W beginnt, ausgedrückt werden (Was, Warum, Weshalb, Wer, Wie, Wann, Wo). Diese Bezeichnung ist von Carnap entlehnt, der von „w-questions“ spricht. Siehe Rudolf Carnap, *The Logical syntax of language*, London, Routledge & Kegan Paul, 1964.

angenommen, weil sie den Horizont der Befragten auf die Alternativen reduziert. Anders gesagt: die in Frage stehende dialektische Masse ist immer bestimmbar. Sie enthält kein kritisches Potential, das auch imstande wäre, die Parameter anzugreifen, mit denen sie arbeitet. Ihr eingeeengter und relativ starrer Charakter rührt aus der Anbindung ihrer Parameter an die als wahr unterstellten Werte logischer Aussagen. Die Frage „Ist Wagner deutsch oder bayerisch?“ lässt einen gewissen Spielraum bei der Grenzziehung zwischen den als feste Größen vorausgesetzten Identitätsräumen „deutsch“ und „bayerisch“. Sie erlaubt jedoch keine Überschneidung und auch keine Infragestellung der bereits bestimmten Identitätsräume und noch viel weniger die Infragestellung von Identität per se. Dieses Problem kann auch nicht dadurch gelöst werden, dass mehrere Fragen gestellt werden, die aufeinander aufbauen. Der Frage „Was ist deutsch?“ kann die Frage „Ist deutsch überhaupt?“ oder „Ist Identität überhaupt?“ voran- oder nachgestellt werden. In beiden Fällen wird die W-Frage in eine Ob-Frage umgewandelt. Die Logik der Frage verbietet jedoch den Ausstieg aus den Kategorien. Selbst die Frage „Ist Wagner sowohl deutsch als auch bayerisch?“ zwingt die Befragten in systematisches Denken, in dem Identitäten wie unverrückbare Gegenstände gehandelt werden. Denn selbst wenn Wagner sowohl deutsch wie bayerisch wäre, weil alle Bayern Deutsche sind, verweist die Frage auf eine grundsätzliche Inkompatibilität der beiden Begriffe. Diese rigide Struktur des Fragens spiegelt sich auch in der Erwartungshaltung des Fragenden wieder, der, sofern er nicht nur rhetorisch fragt, immer auf Antwort aus ist. Woraus die Logiker ableiten, dass eine Frage nicht fragbar ist, wenn sie nicht grundsätzlich beantwortet werden

kann⁹³⁶ und dass jede aufrichtige Antwort auf eine Frage, eine andere Antwort auszuschließen hat.⁹³⁷ Darauf wird später zurückzukommen sein.

Die Dynamik des Fragens muss sich auch sprachlich äußern können, um als solche wahrgenommen zu werden. Gäbe es eine Sprache, die keine Handlung verbalisieren, sondern wie in einem zu Einzelaufnahmen erstarrten Film nur Etappen beschreiben könnte, müsste jeder Vorgang erst umständlich erklärt werden. Statt „ich gehe“, würde der Betreffende etwa sagen: „Ich werde da und da sein, nachdem ich da und da war.“ Vielleicht würde er Konjunktionen am Fließband benutzen oder auf Gestik zurückgreifen, um Bewegung in die Sprachbilder zu bringen. Seine Handlung, auf eine Vielzahl von Zuständen reduziert, ließe jedenfalls das Kontinuierliche ihres Charakters vermissen. Diese Vorstellung, so abwegig sie klingt, hat allerdings ihren realen Bezug dort, wo Prozesse nicht verbalisiert werden, weil sie als solche nicht erkannt wurden oder nicht erkannt werden sollen. Wer sagt „ich bin“, geht in der Regel davon aus, dass er in dem Moment, da er diese Aussage trifft, seine Entwicklung aussetzen, den erreichten Zustand isolieren und konservieren könnte. Sein Abstraktionsvermögen gibt ihm das nötige Werkzeug in die Hand, Identität in Stein zu meißeln: mittels der Vorstellung von Gegenwart als vermeintlich selbständige Zeiteinheit - eine Vorstellung, die sich auch grammatikalisch in der Fiktion äußert, Zeit einfrieren zu können. Das Ich wird gewissermaßen angehalten, um jene Unsterblichkeit zu ergattern, der es als Aufgebrochenes entsagen musste. So wird auch sprachlich vollzogen, was physisch sich nur im Tod vollzieht: die Identität mit sich selbst. Die Aussage „Ich bin“ ist

⁹³⁶ Emmerich Coreth, a.a.O., S. 489.

⁹³⁷ Mary und Arthur Prior, *Erotetic Logic*, a.a.O., S. 57.

streng genommen die Idolisierung einer Momentaufnahme. Das ununterbrochen sich bewegende, verändernde, produzierende Subjekt wird hypostasiert und der gegen Null tendierende Aussagewert eines Segments der Persönlichkeit verabsolutiert. „Schau mal“, sagt der Sohn zum Vater und zieht ein Bild aus der Tasche: „das bin ich!“ Vermittelt wird dabei weder das Ich, noch ein Bild von ihm, sondern die Vorstellung, dass der Sohn immer noch ist, was er war. Dieses Verhalten stellt den untauglichen Versuch dar, Identität als statische Größe aufzubauen, um den Zwängen der Dynamik zu entkommen. Es fließt in die Struktur von Sprache ein. Wer sagt „Ich spreche deutsch“, weiß, dass er einen Prozess beschreibt. Wer sagt „Ich bin deutsch“ behauptet, dass sich Deutsches unverrückt gibt und ihm das Unverrückte eingestanz ist. Der Indikativ meldet den Anspruch auf Wirklichkeit, das Präsens die Unmittelbarkeit dieser Wirklichkeitsform an. Weder Entwicklung, noch Zweifel werden mitformuliert. Es müsste sonst etwa heißen: „Ich deutsche“ von „deutschen“ für die Beschreibung einer unter kollektiven Vorzeichen firmierenden Gestaltung seines Selbst. Ein dynamischer Vorgang also. Interessanterweise sind die wenigen Verben, die dem Deutschen Bewegung verleihen, jedoch negativ besetzt. Wer angibt, sich „eindeutschen“ lassen zu wollen, ruft ungute Gefühle hervor. Dabei drückt er immerhin noch aus, dass er unterwegs ist. Wer vorgibt, deutsch zu sein, hat seinen Werdegang jedoch abgeschlossen. Diese Anmaßung, das Unbeständige bei der Vorstellung seines Selbst ausblenden zu können, eignet auch der Frage „Was ist deutsch?“ Das Fragen wird in der Frage eingefangen und grammatikalisch stumpf gemacht.

5. Das Fragen im jüdischen Denken

- *Meine Frage ist nicht: ‚Wer bist du?‘,
sondern: ‚Was bringst du mir?‘*
- *Was ich dir bringe, ist nichts anderes,
als was ich bin, ward ihm zur Antwort.*

Edmond Jabès

Gedankensplitter zum Fragen: ‚Sein heißt fragen‘, ‚Ich frage, also bin ich‘, ‚Das Fragen treibt die Welt und den Menschen an.‘ Drei Juden philosophieren über die Bedeutung der Frage und einer von ihnen fragt sofort zurück: Stimmt das? Hat der Weise nicht zu fragen, statt zu antworten? Zeichnet ein guter Lehrer sich nicht dadurch aus, dass er mehr fragt als seine Schüler? Hätten sie nicht Fragen stellen sollen, statt über das Fragen zu räsonieren? Der zweite kontert: „frage nicht, was du bist, sondern, was du wirst und antworte: ich frage, also werde ich.“ Der dritte schweigt und die beiden andern fragen sich, weshalb er keine Fragen mehr stellt.

Dass Fragen grundsätzlich anders daherkommen kann, zeigt sich im Denken Sinais schon strukturell an der Sprache. „Was *ist* jüdisch?“ kann im Hebräischen nicht ausgedrückt werden, weil das hebräische Pendant für „sein“ im Präsens nicht dekliniert wird.⁹³⁸ „Was ist jüdisch?“ würde wortgetreu übersetzt „*ma(hu) jehudi?*“ lauten.⁹³⁹ Rückübersetzt hieße dies jedoch: „was jüdisch?“, wobei „*mah*“ als Platzhalter für so unterschiedliche Interrogativpronomen wie „was?“, „welches?“, „wie?“ und in Verbindung

⁹³⁸ Die Konsonantengruppe *He-Wav-He* existiert in der Bedeutung von Sein, Seiendes, Gegenwart, Entstehung und Werden.

⁹³⁹ So würde ein hebräischer Muttersprachler allerdings kaum fragen. Der Interrogativatz würde in „Jüdisch sein, was heißt das?“ oder schlicht in „Wer ist Jude?“ umgebaut werden.

mit einem anderen Buchstaben als Vorsilbe auch „warum?“ „wozu?“, „wodurch?“ und „wieviele?“ heißen kann.⁹⁴⁰ Das *Mah* fungiert als ersatzlose Variable und als Symbol für die tendenzielle Offenheit und Mehrdeutigkeit jeder Frage, weil die Vielzahl an Möglichkeiten des Fragens bei jeder Fragestellung und jeder Auslegung immer mitgedacht werden müssen. Die Lücke des Prädikats eröffnet zusätzliche Interpretationsräume, weil der fragliche Gegenstand in Bewegung gedacht werden muss. Bildlich gesprochen kommt die Frage „Was ist jüdisch?“ im Hebräischen wie ein Fluss daher, der ständig das Flussbett verändert und dadurch die von ihm abhängigen Anlieger vor erhebliche Anforderungen stellt. Diese Ausgangslage kompliziert zwar das Geschehen und erhöht auch die Gefahr der Fehleinschätzung. Die Vorteile liegen jedoch auf der Hand. Unpräzise Fragen verlangen umso präziseres Nachfragen. Das Denken wird ausgeweitet und in Schwung gehalten.

Der Facettenreichtum der *Mah*-Frage läßt sich auch noch anders erklären. Die im Deutschen so unterschiedlichen Termini „Rede“ und „Sache“ besetzen im Hebräischen ein- und dasselbe Wort: *Davar*. Dynamik und Statik bilden so gesehen eine untrennbare Funktionseinheit. Daraus kann die Verpflichtung abgelesen werden, jeden Gegenstand sozusagen kinetisch zu sehen, das heißt die inneren und äußeren Kräfte, die ihn beweglich halten, während der Betrachter ihn statisch glaubt, in seine Analyse miteinzubeziehen. Dadurch würde jeder Zustand zum Vorgang aufgewertet, weil ein Haus eben nicht nur als lebloses Objekt interpretiert werden kann, sondern an Leben gewinnt, je mehr dynamische Faktoren wie beispielsweise sein permanenter Zerfall, seine wechselnde Ausstattung und

⁹⁴⁰ *Bama* für wodurch und wie; *cama* für wieviel, wieviele; *lama* für warum.

das Atmosphärische, das ihm durch die Umgebung und die Bewohner zuwächst, berücksichtigt werden. Eine *zur* Rede gestellte Sache wird auf diese Weise erst zur be-redeten, vielleicht auch zur zer-redeten Sache. Eine *zur Rede* gestellte Sache wird jedoch zur ange-redeten, möglicherweise über-redeten oder ein- bzw. aus-geredeten Sache. Das Objekt wird zum Gespräch gemacht und ins Gespräch einbezogen, weil es etwas zu sagen hat. Dadurch wird der Verdinglichung und isolierten Betrachtungsweise vorgebeugt. Weder das zu Erfragende, noch die Frage selbst riskiert eine erotetische Erstarrung. Frage und Nachfrage sind in der *Mah*-Frage zwar strukturell aneinandergekettet, doch wehren sie sich gegen ihre Fusion. Dadurch wird jene Reibungsenergie geschaffen, die nötig ist, um das Fragen ins Unendliche zu treiben.

Das *Mah* ist nicht nur eine Variable fürs Fragen. Es heißt auch „etwas“ und wird in der Thora als Indefinitpronomen benutzt, bevor es als Bestandteil einer Frage erscheint. Das erste mal, da es selbständig auftaucht, wird der Mensch aufgefordert, dem unbekannten Etwas Namen zu geben. Gott treibt alle Tiere, die der Mensch nicht kennt, vor dessen Augen, „damit er sehe, was er sie nennen werde.“⁹⁴¹ Die Namen sind also nicht vorgegeben. Sie müssen erfragt werden: „der Mensch gibt den Dingen Namen, nicht als Gott, der dem Wesen der Dinge auf den Grund schaut, sondern von seinem individuellen Standpunkt aus.“ Die *Mah*-Frage ist die Reaktion des Menschen auf das, was er nicht kennt. Sie wird als die natürliche Folge seines Nichtwissens und seines Unverstands beschrieben.

⁹⁴¹ 1 Mos 2, 19.

Am Anfang steht somit nicht die Frage⁹⁴², sondern die Frage ist immer bereits Antwort auf die Ver-antwortung, die dem Menschen ins Denken einfällt. Dazu gehört die Aufgabe, zu fragen und zu benennen. Diese Namensgebung ist jedoch niemals wesentlich, das heißt dem Benannten eigentlich, sondern die Folge der menschlichen Ordnungsgabe, den Dingen einen Platz in seinem Denken einzuräumen.⁹⁴³ Die Frage vermag im sinaitischen Denken nur subjektive Antworten zu provozieren⁹⁴⁴, weil der Thora zufolge das Wesen der Dinge vom Menschen nicht erfasst werden kann. Fragen fördern demnach ausschließlich Teilwahrheiten zutage, die als Teile des Ganzen allerdings trotzdem Wahrheit sind. Fragen hat so gesehen einen essentiellen, aber keinen absoluten Wert. Fragen ist die Bringschuld des Menschen dem Andern gegenüber, ist das Bedürfnis, der dem Denken aufgelasteten Ver-antwortung die unerträgliche Schwere zu nehmen. Fragen splittet diese Ver-antwortung in tragbare Teile. Anders gesagt: Fragen gewichtet. Der Gang jeder Frage geht auf Kosten des dem Sein überantworteten Ganzen. Daraus ergibt sich die Relativität jeder Frage und jeder Antwort. Und daraus erklärt sich die ablehnende Haltung gegenüber dem tendenziell totalitären Charakter jeder Definition.

Mahu-adam? Was (ist) der Mensch? *Adamah* (Erde) lautet die klassische Antwort. Aus Erde gemacht. Das biblische Geschehen wird immer wieder etymologisch reflektiert. *Adamah* und *adam* (Mensch) haben

⁹⁴² Siehe Emmerich Coreth zur Seinsfrage: „Die Frage nach dem Anfang des Fragens gibt sich im Vollzug dieses Fragens selbst schon die Antwort: daß der Anfang die Frage ist.“ (a.a.O., S. 488).

⁹⁴³ Das hebräische Wort *Schem* für „Name“ wird aus den Buchstaben *Schin* und *Mem* gebildet. Da Hebräisch eine Konsonantensprache ist, kann diese Buchstabenfolge auch *Scham* für „Ort (dort)“ gelesen werden.

⁹⁴⁴ Der Name ist „das Ergebnis der subjektiven Prüfung des Wesens der Dinge.“ Samson Raphael Hirsch, *Der Pentateuch*, a.a.O., Band I (*Bereschit*), S. 57 (zu 1 Mos 2, 19).

die gleichen Grundbuchstaben. Den Unterschied macht ein Buchstabe aus, das *He(h)*. Im Hebräischen haben alle Buchstaben numerischen und pneumatischen Wert. Das *He* steht unter anderem für Göttlichkeit, genauer, für die Präsenz Gottes in Materie, für den „göttlichen Funken“ in jeder Form des Seins.⁹⁴⁵ *Adamah* als Sinnbild für die Grundsubstanz, die Leben schafft⁹⁴⁶, schließt die Wörter *dam* (Blut) und *adom* (rot) mit ein.⁹⁴⁷ Es ist das *He*, das die nötigen Energien für Produktivität freisetzt. Es ist das *He*, das aus Materie Menschen schafft. Dieses *He* scheint nach der Umwandlung des Grundstoffs *adamah* zu *adam* verloren. Als ob der Mensch für die Menschwerdung mit der Trennung von seiner Quelle bezahlte.⁹⁴⁸ Als ob die Vertreibung aus dem Garten Eden bereits mit der Transformation dieses Wortes belegt wäre. Die Vokabel *adamah* schließt jedoch noch ein weiteres Wort mit ein: das *Mah* (Was) der Frage: *Ada-mah*. Die Kabbalisten sagen, dass dieses *Mah* (Was), also das Sein der Frage mit dem *Mah* (Et-was) des Menschen, also seinem Mensch-Sein identisch ist.⁹⁴⁹ Anders gesagt: die Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ kann nur lauten: Der Mensch ist die Frage selbst.⁹⁵⁰ Er ist fragende Existenz.⁹⁵¹ Das ihm über-antwortete

⁹⁴⁵ Das *He* ist Bestandteil des Tetragramms und des göttlichen Namens YAH. Im Talmud heißt es, dass die Welt mit dem *He* geschaffen wurde (*Menachot* 29 b). Dies kann auch mit der Lautung des *He* erklärt werden, das wie im Deutschen einem Hauch gleichkommt und damit auch den Akt symbolisiert, da dem Menschen die Seele „eingehaucht“ wurde (1 *Mos* 2, 6).

⁹⁴⁶ Samson Raphael Hirsch übersetzt *adamah* mit „Menschen-Boden“, in *Der Pentateuch*, a.a.O., Band I (*Bereschit*), S. 46 f. (zu 1 *Mos* 2, 5-7).

⁹⁴⁷ „Der Mensch, adam, das ‚Rote‘, ist nicht der weiße Strahl, er ist das gebrochene, mit dem Irdischen vermählte Licht.“ (S.R. Hirsch, a.a.O., Band I, S. 49 (zu 1 *Mos* 2, 7).

⁹⁴⁸ Hier ließe sich die Vorstellung der Kabbalisten von der Kontraktion Gottes aufgreifen (*Zimzum*). Danach zog sich der alles umfassende und ausfüllende Gott in sich selbst zurück, um Platz für die Schöpfung zu machen.

⁹⁴⁹ Einführung zum *Tikkunei HaSohar*.

⁹⁵⁰ Dieser Gedanke lässt sich durch ein Wortspiel verdeutlichen. Normalerweise müsste die Frage „Was ist der Mensch?“ in korrektem Hebräisch *Mahu-adam?* lauten. Man könnte sie jedoch auch auf das Wort *adamah* durch Anheben der Stimme verkürzen (die Betonung liegt auf der letzten Silbe). Außerdem müsste eine kurze Pause beim Sprechen des *Mem* (m)

Sein hat er mit Fragen zu ver-antworten. Das verloren geglaubte *He* kommt so gesehen beim Fragen zurück. Erst im fragenden Menschen manifestieren sich wieder die „göttlichen Funken“, die bei der Metamorphose von Sein in Menschsein unsichtbar wurden.

Die ersten Fragen in der Thora sind rhetorische, obendrein „unmenschliche“ Fragen. Zunächst die der Schlange, die mit ihrer in Frage gekleideten Ansicht aufwartet, dass Verbote dazu da sind, gebrochen zu werden.⁹⁵² Als nächstes die Scheinfrage Gottes nach dem Versteck der Sünder.⁹⁵³ Auch die sich daran anschließenden Fragen sind verstellte Konstruktionen, da Gott als Fragender ja stets weiß, wovon er spricht.⁹⁵⁴ Sein Fragen dient der Belehrung, transportiert also kein Begehren nach Antwort. Die erste Frage des Menschen ist eine Gegenfrage. Kain, auf die Scheinfrage Gottes, wo denn der soeben ermordete Abel sei, antwortet: „Bin ich meines Bruders Hüter?“⁹⁵⁵ Diese Frage ist erstaunlich. Nicht nur der Chuzpe wegen, mit der sie gestellt wird, sondern weil sie einen energischen Widerspruch gegen die Frage, nicht aber gegen das Fragen formuliert. Kain passt offensichtlich die Frage nicht. Vermutlich weil er die Frage Gottes als maskierten Vorwurf begreift. Jedenfalls zweifelt er an ihrer Legitimität. Anders gesagt: gerade weil er die in der rhetorischen Frage kaschierte Prämisse versteht, vermag er sie anzugreifen. Kain wehrt sich gegen die ihm

eingelegt werden. Gefragt würde dann *Adam-mah?* Und geantwortet würde mit fallender Stimme (ebenfalls mit Betonung der letzten Silbe): *Adamah*.

⁹⁵¹ Vgl. Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a.a.O., S. 270 f.

⁹⁵² 1 Mos 3, 1. Interessanterweise präsentieren deshalb Buber und Rosenzweig den Satz nicht mehr als Frage, sondern übersetzen ihn ins Imperative: „Ob schon Gott sprach: Eßt nicht von allen Bäumen des Gartens...!“

⁹⁵³ 1 Mos 3, 9.

⁹⁵⁴ Siehe 1 Mos 3, 9-13.

⁹⁵⁵ 1 Mos 4, 9.

aufgeladene Ver-antwortung. Er wehrt sich gegen das Ver-antwortet-sein des Fragenden und der Frage. Das hebräische Wort für Bruder (*ach*) ist in dem Terminus *acher* (Andere) enthalten, der wiederum seine Wortwurzel mit *achariut* (Verantwortung) teilt. Mein Bruder ist demnach der mir über-antwortete Andere, der jeder Frage vorausgeht, „der sich *präsentiert*, ohne sich auf irgendetwas zu beziehen.“⁹⁵⁶ Durch seine Prä-senz ver-antwortet er sich, noch bevor er Verantwortung übernehmen kann. Und er ver-antwortet sich, noch bevor er fragen kann oder fraglich erscheint. Der responsive Charakter des Seins ist gegen die Frage immun. Selbst dort, wo es in Frage gestellt, malträtirt oder vernichtet wird. Der Mensch ist zwar fragende Existenz, untersteht jedoch dem Ver-antwortet-sein. Dass Kain sich dagegen stemmt, ist die zentrale Aussage seiner Gegenfrage. An ihr werden die Grenzen des Fragens demonstriert.

Sollte Fragen nicht grenzenlos sein? Gerade im Judentum wird es hochgeschätzt und klischeehaft der jüdischen Identität von Juden wie Nichtjuden als eigentlich unterstellt. „Voon a kascha scharbt min nischt“ (Vom Fragen stirbt man nicht), sagt ein jiddisches Sprichwort. Und ein anderes: „Fragen schärft den Verstand.“ Juden, ergänzt Chaim Noll, „haben von je lieber gefragt als geantwortet.“⁹⁵⁷ Und Edmond Jabès dichtete „Sein ist Fragen“. Auch Adorno soll mehr gefragt als geantwortet haben. Er war

⁹⁵⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg (Breisgau), München, Alber, 2. Auflage 1993, S. 257. Levinas leitet diese Idee nicht etymologisch her, sondern erläutert sie am Beispiel des vor jede Frage gestellten Antlitzes: „In Wirklichkeit ist das ‚Wer ist das?‘ keine Frage und ist nicht mit einem Wissen zufriedengestellt. Derjenige, dem die Frage gestellt wird, *hat sich schon präsentiert*, ohne Inhalt zu sein. Er hat sich präsentiert als Antlitz. Das Antlitz ist keine Modalität des *Wasseins*, keine Antwort auf eine Frage, es entspricht vielmehr dem, was jeder Frage vorausgeht. Was jeder Frage vorausgeht, ist nicht seinerseits eine Frage noch eine Erkenntnis a priori, sondern Begehren.“ (ebd.)

⁹⁵⁷ Chaim Noll, *Nachtgedanken über Deutschland*, Hamburg, Rowohlt, 1992, S. 88.

bei seinen Studenten gefürchtet, sie nach dem Verständnis dessen zu fragen, was sie vorgaben, verstanden zu haben.⁹⁵⁸ Alles in Frage zu stellen hat sich zu einem beliebten, wenn nicht dem beliebtesten Denksport überhaupt entwickelt. Und am „jüdischsten“ gelten jene Fragen, die auf Fragen mit Fragen antworten. Die Gegenfrage Kains figuriert als die Blaupause jüdischen Fragens. Mit ihr, dichtete Elazar Benyoëtz „trat die Fragwürdigkeit selbst in die Welt.“⁹⁵⁹ Die Thora schiebt diesem Treiben jedoch einen Riegel vor. Um des Fragens willen. Denn wer dem Fragen die Grenzenlosigkeit sichern will, muss auch den Anspruch des Fragens auf Grenzenlosigkeit hinterfragen. Die *Pessach-Haggadah*⁹⁶⁰ liefert das bekannteste Beispiel hierfür. In diesem klassischen Text, der als Grundlage für das in der Thora formulierte Gebot dient, die Befreiung vom ägyptischen Joch in allen Einzelheiten dem individuellen und kollektiven jüdischen Bewusstsein zu erhalten, werden vier verschiedene elementare Charaktere des Fragens vorgestellt.⁹⁶¹ An ihnen soll das Fragen der Kinder geschult werden.⁹⁶² Einer von ihnen repräsentiert den sarkastischen Typus, der die Fragerei aus demagogischen Motiven betreibt. Sein Fragen zielt auf kein Mehr an Verständnis, sondern auf die Errichtung von Grenzen. Die Befragten sollen sich dem Diktum der rationalen Bindung des Fragens unterwerfen. Deshalb, so die Kommentatoren der Haggadah, fragt der

⁹⁵⁸ Peter von Haselberg, *Wiesengrund-Adorno*, in: Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.), *Theodor W. Adorno* (Sonderband der Reihe Text+Kritik), München, edition text+kritik, 1977, S. 11.

⁹⁵⁹ Elazar Benyoëtz, *Identitätsauschung*. Erstes Sonderheft der *Herrlinger Drucke*, Ulm, Muttscheller, 1995.

⁹⁶⁰ Die Erzählung vom Auszug aus Ägypten beginnt in der ersten Nacht des Pessachfestes (zwischen Ende März und Ende April). Sie wird gelesen, gesungen und kommentiert und dauert oft bis in den frühen Morgen. Das Gebot basiert auf 2 Mos 13, 8.

⁹⁶¹ Die vier Typen sind: der Weise, der Schuft, der Naive und jener, der nicht zu fragen versteht.

⁹⁶² Die Haggadah fordert gleich am Anfang zum Fragen auf: „Warum unterscheidet sich diese Nacht von anderen Nächten?“ Die ersten Fragen werden in der Regel von Kindern gestellt.

Zyniker nicht: „Wie soll ich die mir auferlegten Gebote halten?“, sondern „Warum soll ich sie überhaupt halten?“⁹⁶³ Damit demonstriert er, dass ihm keine Frage heilig ist. Die Weisen erläutern, dass diese Sprengung von Grenzen nur eine gespielte ist. Sie verdeutlichen ihre Ansicht am folgenden Beispiel: einst habe ein Anarchist einen berühmten Rabbiner aufgesucht und berichtet, dass er nur unüberwindbarer Fragen wegen kein praktizierender Jude mehr sei. Er wolle seinen Entschluss jedoch überdenken, falls der Gelehrte ihm alle Fragen zufriedenstellend beantworten könne. Worauf der Rabbiner antwortete: „Du hast gar keine Fragen, du hast nur Antworten!“⁹⁶⁴ Die Anekdote verweist auf ein Paradox. Der Sektierer gibt vor, alles in Frage stellen zu können, weil die Logik ihm die Grenzenlosigkeit des Fragens diktiert und bestimmt eben dadurch die Grenzen seines Fragens. Nichts darf die Frage enthalten, was Gefahr liefe, das Denken aus seinen Kategorien zu entlassen. Der Rabbiner dagegen behauptet die Grenzen des menschlichen Denkens und verweist eben dadurch auf die Bedingung für grenzenloses Fragen. Das Kind lernt somit, die Logik des Fragens innerhalb seiner Grenzen grenzenlos anzuwenden.

Als Rabbi Akiva den betagten Rabbi Nechunya den Großen fragt, wie es dieser bloß geschafft habe, so alt zu werden, eilen die Schüler des Greises herbei und schlagen auf den Frager ein. Der Neugierige rettet sich gerade noch auf eine Dattelpalme.⁹⁶⁵ Fragen kann also gefährlich sein.⁹⁶⁶ Im Talmud lassen sich zahlreiche Beispiele für überzogenes, unerlaubtes,

⁹⁶³ R' Moshe Feinstein zu den *Vier Fragen*, in *The Haggadah of the Roshei Yeshivah*, Brooklyn, N.Y., Mesorah Publications (Artscroll Mesorah Series), 1998, S. 108.

⁹⁶⁴ R' Isser Zalman Meltzer zu den *Vier Fragen* in *The Haggadah of the Roshei Yeshivah*, a.a.O., S. 110.

⁹⁶⁵ *Megillah* 28a.

⁹⁶⁶ Die Reaktion auf Rabbi Akivas Frage scheint jedoch die einzige gewalttätige im babylonischen Talmud.

unnötiges und ungeschicktes Fragen finden. Für ausgesprochen dumme, spitzfindige und realitätsferne Fragen werden Rüffel erteilt. Umgekehrt erfahren besonders kluge und hilfreiche Fragen Lob. Dabei lässt sich beobachten: jede Frage darf gestellt werden. Erst die Antwort entscheidet über die Qualität der Frage. Erst beim Diskutieren erarbeiten sich die Gelehrten eine oder mehrere Perspektiven, die sie Bilanz ziehen lässt. In oft endlos anmutenden Schleifen kehren die Disputanten zur Ausgangsfrage zurück, um sie zu punkten. Die Grenzen des Fragens werden dabei jedes Mal neu verhandelt. Dementsprechend ist die Rückkehr zur Frage die eigentliche Antwort. Denn Antwort heißt auf Hebräisch *teshuva* (Rückkehr) – von *shuv* (wieder). Dahinter verbirgt sich die Überlieferung, dass jedem Menschen vor seiner Geburt alle Antworten gegeben waren.⁹⁶⁷ Die Menschwerdung erfolgt durch Geburt des Vergessens. Nur über das Fragen vermag ein Teil der verschütteten Quellen wieder aufgespürt werden. Mit anderen Worten: der Mensch läuft durchs Fragen seiner verlorenen Identität hinterher. Identität und Fragen sind somit ein unzertrennliches Begriffspaar. Der Fragende verweist darauf, dass er sucht, was er nicht hat und dass er gerne wäre, was er nicht ist. Dass er sich nur (zurück-)bewegen kann, zeugt von der Exteriorität seines Seins. Der Fragende ist sozusagen außer sich. Der Richtungssinn seines Identitätslaufs wird durch das Ver-antwortet-sein seines Fragens bestimmt. Fragen, die auf dieser Grundlage aufbauen, garantieren die Versorgung der Baustelle Identität. Der Fragende streitet für die Offenheit seines exilierten Selbst, um

⁹⁶⁷ Diese Ansicht findet sich etwa in der Erzählung, dass jeder Fötus ein vollständiges (Thora-)Wissen habe. Dem Neugeborenen würde es jedoch von einem Engel wieder genommen. Die Aufgabe des Menschen sei es, dieses Wissen im Laufe seines Leben zurückzuerobern (*Nidah* 30 b). Eine weitere Quelle liefert König Salomon mit seinem bekannten Ausspruch, dass es nichts Neues unter der Sonne gebe, der Mensch immer nur Vergangenes wiederhole (*Kohélet* 1, 10).

sich der Vollkommenheit seiner pränatalen Identität asymptotisch anzunähern. Auf diesem Hintergrund mag die ambivalente Bedeutung des hebräischen Wortes *she'e(o)lah* verständlicher sein. Es steht in der Thora sowohl für „Frage“ wie auch für „Grab“ und „Ort der Verantwortung“.⁹⁶⁸ Es hängt offensichtlich von den Motiven des Fragenden ab, wie sich die Frage kleidet und wohin sie treibt, ob sie letale oder vitale Energien freisetzt. Unabhängig davon ist jedoch die Dynamik der Frage selbst. Frage ist immer Bewegung, da sie sich auf etwas und an jemanden richtet.⁹⁶⁹ Ihr Begehren ist jedoch auf Befriedung aus. Mit der Antwort will sie stillgelegt werden. Im Ver-antwortet-sein wird ihr diese Ruhe verweigert, weil sie als partikuläre Erscheinung gesehen und in Beziehung gesetzt wird. Wo Frage ver-antwortet ist, bröckelt der totalitäre Anstrich der Antwort und geriert sich diese als Teil eines nicht beantworteten und, der skizzierten Logik entsprechend, eines nicht beantwortbaren Ganzen. Die ver-antwortete Frage bleibt unbeantwortet. Denn das Präfix deutet auf die zum Basiswort gesteuerte Bewegung: *ver*-antworten heißt zur Antwort machen. Die ver-antwortete Frage ist eine im Werden begriffene Antwort, ist die Ausrichtung auf einen nicht einholbaren Zustand. Die *she'e(o)lah* weist so gesehen auf das Paradox, nur dadurch „begraben“ werden zu können, dass sie vorangetrieben wird. Einzig die ungesättigte Frage sättigt das Bedürfnis nach Identität.

⁹⁶⁸ Andere Variationen: „Totenreich“, „Hölle“, „Ort des Gerichtes“, „Ort, wo Gott nicht gepriesen wird“. Siehe im einzelnen Friedrich Heinrich Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von Franz Buhl; Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin, Springer, 1962. Die etymologische Verbindung zwischen Frage und Grab wird jedoch in den meisten Lexika ignoriert.

⁹⁶⁹ Der bewegliche und bewegende Charakter der Frage wird besonders eindringlich von Maurice Blanchot beschrieben. Siehe *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, S. 12 ff.

Diese Beispiele legen die Spur zu einer alten Kultur des Fragens im jüdischen Denken; zu einer Kultur des Fragens, die ihren Anfang im Hinterfragen der Parameter individueller und kollektiver Identität setzt. Der erste Jude kam über das Fragen zum Ergebnis, seiner fraglosen Umgebung den Rücken zu kehren. Schon als Kind, berichtet der Midrasch, habe Abraham die als Götter vorgestellten Gestirne befragt und ihnen die Leviten gelesen, weil weder Antworten, noch Fragen kamen. Eines Tages sei im Geschäft seines Vaters ein Kunde aufgetaucht und habe sich nach einem besonders schönen Götzen umgesehen. Da sich Vater Terach auf Geschäftsreise befand, war es an Abraham, den Kunden zu bedienen. Statt ihm die Tonfigur auszuhändigen, erkundigte er sich jedoch nach dem Alter des Käufers. „Fünfzig“, antwortete jener verdutzt. „Fünfzig?“, wiederholte Abraham, „und du schämst dich nicht, einem Gott zu dienen, der gerade einen Tag alt ist?“ Was er denn damit sagen wolle, stammelte der Kunde. „Ganz einfach“, erwiderte der Junge, „mein Vater hat deinen Gott erst gestern geformt.“⁹⁷⁰ Abraham war für seine Fragen berüchtigt. Weil er zu viele Fragen stellte, sperrte König Nimrod ihn 10 Jahre ein.⁹⁷¹ Weil er trotzdem am Fragen festhielt, befahl der Tyrann, den Querkopf ins Feuer zu werfen.⁹⁷² Schließlich hatte Abraham die Nase voll von seinen fraglosen Landsleuten und wurde Jude. Genauer gesagt Hebräer, was so viel heißt wie „fragender Wanderer“. Denn *Ivri* (Hebräer) von *avar* (überschreiten) und *she'elah* (Frage) lassen sich im hermeneutischen Denken Sinais in Beziehung setzen.⁹⁷³ Fragend überschritt der „Vater der vielen Fragen“⁹⁷⁴

⁹⁷⁰ *Midrasch HaGadol* 11, 28.

⁹⁷¹ *Baba Batra* 91a.

⁹⁷² *Sefer HaJaschar*.

⁹⁷³ Unter der Bezeichnung *Gematria* firmieren 75 Interpretationsmethoden, die auf der numerischen Struktur der hebräischen Sprache basieren. Gebräuchlich sind jedoch nur die von Moses Cordovero (in *Pardes Rimmonim*, 30, 8) genannten Berechnungen. In der

die in seinem Geburtsland gesteckten ethischen Grenzen. Fragend überschritt er schließlich die geographischen Grenzen seines heimatlichen Fleckens Ur⁹⁷⁵, während Wagner dort sozusagen mythologisch einwanderte. Was den einen abstieß, zog den andern an. Das Urtümeln mit Begriffen wie Heimat, Sprache und Herkunft existiert nicht nur im Deutschen. Obwohl es kaum eine Verwandtschaft des germanischen Begriffs mit dem akkadischen geben dürfte, verführt er zum hermeneutischen Brückenschlag. Ur ist im jüdischen Denken jedenfalls der Inbegriff geistiger Starre. Die einst westlich des Euphrat (im heutigen Irak) gelegene sumerische Stadt steht für einen misslungenen Versuch der Verheimatung fortschrittlichen Denkens. Ein Ort, der an dem Mief seiner Ur-Symbolik erstickte. Eine Hochburg des Aberglaubens und der Engstirnigkeit, berühmt vor allem für den Export seiner Idole. Eine der Bedeutungen ihres Namens wird gar aus einem Vers Jesaiahs hergeleitet, in dem dieser vom „Loch der Natter“ spricht.⁹⁷⁶ Kein Ort also, an dem sich biblische Aufklärung betreiben ließ. Ob die Bunkermentalität der Ur-Bürger die Ur-Sache oder die Folge ihrer Aversion gegen das Fragen war, mag dahingestellt bleiben. Überliefert ist immerhin, dass sie das Fragen nicht liebten und damit die Entstehung eines Verständnisses von dynamischer Identität bei jenen beförderten, denen die Fraglosigkeit aufstieß.

jüdischen Hermeneutik haben sie meist nur eine ergänzende Funktion. Wer etwa feststellt, dass zwei Wörter den gleichen numerischen Wert haben, kann daraus nur dann entsprechende Schlüsse ziehen, wenn zunächst andere (Text-)beispiele für die jeweilige Auslegung gefunden wurden. Die Wörter *Ivri* (Hebräer) und *she'elah* (Frage) haben nach der *HaMeugal* (*Mispar katan*) genannten Methode beide den Zahlenwert 12.

⁹⁷⁴ Der Name Abraham bedeutet u.a. „Vater einer Vielzahl“.

⁹⁷⁵ Sein Geburtsland war jedoch Aram, nicht Ur(-Kasdim). Zu den Einzelheiten über Abrahams Herkunft siehe Rabbeinu Bachya zu 1 Mos 11, 28.

⁹⁷⁶ Ebd mit Bezug auf Jes 11, 8. Die genaue Bedeutung des Namens ist jedoch unklar. Die Bedeutungen sind widersprüchlich.

Adorno und Wagner seien allzu krasse Gegensätze, mag gerügt werden. Ihres zeitlichen, sozialen und politischen Abstandes wegen kaum vergleichbar. Gilt doch der Bayreuther selbst in stockkonservativen Kreisen nicht gerade als Musterbeispiel für Mäßigung und Toleranz. Ein leichtes sei es daher, aus seinem vorurteilsbehafteten Denken das Unbewegliche herauszufiltern, um es einem Salonmarxisten des 20. Jahrhunderts als wesensfremd zu unterstellen. Tatsächlich werden die beiden Denker in der Regel als Antipoden gehandelt: Wagner als „typisch deutsch“ und Adorno als „typisch jüdisch“. Und dem bekannten Ausspruch Wagners „Deutsch sein heißt, eine Sache um ihrer selbst willen tun“, stellen die Feuilletons gerne den Satz Adornos gegenüber, dass die Deutschen gar nicht anders könnten, als an ihre eigenen Lügen zu glauben.⁹⁷⁷ Vieles an dieser Gegenüberstellung sitzt jedoch den gleichen Mechanismen auf, die es bekämpft. Adorno war durchaus auch im Deutschen beheimatet⁹⁷⁸, während Wagner nicht nur ein erzreaktionärer Zeitgenosse war. So liest man mit einiger Beklemmung von Adornos Hassausbrüchen auf die „Berufsjuden“ Leo Löwenthal und Erich Fromm, über seine Abneigung gegen den „Religionstiroler“ Buber und im Briefwechsel mit Alban Berg die Attestierung, dass der Meister „entgegen Behauptungen, die in Deutschland immer wieder auftauchen, rein arischer Abkunft“ sei.⁹⁷⁹ Andererseits lassen sich bei Wagner Artikel auftreiben, in denen der junge

⁹⁷⁷ So etwa Henryk M. Broder, *Lebe wohl, alte Bundeskegelbahn*, in: *Der Spiegel* Nr. 52 v. 27.12.1999. Adorno formulierte diesen Satz in *Minima Moralia*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, S. 141.

⁹⁷⁸ Zumal Adorno nur väterlicherseits jüdischer Herkunft war. Seine Mutter, Maria Calvelli-Adorno, stammte aus korsischem Adel, womit Adorno kokettierte. Sie war obendrein katholisch. Der evangelisch getaufte Adorno liebäugelte gar eine Zeitlang mit der Konversion zum Katholizismus.

⁹⁷⁹ Theodor W. Adorno, Alban Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, hrsg. von Henri Lonitz, (Band 2 der vom Adorno-Archiv hrsg. Briefe und Briefwechsel Adornos) Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, S. 286.

Revolutionsromantiker ein leidenschaftliches Plädoyer für Heine hält oder den Juden im Gegensatz zu den Deutschen ganz allgemein „Sinn fürs Ächte“ bezeugt.⁹⁸⁰ Diese Beispiele sind immerhin so häufig und auffällig genug, dass Joachim Kaiser in der *Süddeutschen* fragte: „Wie ‚deutsch‘ war Wagner wirklich?“⁹⁸¹ und man anfügen müsste: „Wie ‚jüdisch‘ war Adorno wirklich?“ Der „zerstreute deutsche Professor“, wie die Amerikaner über Adorno spotteten⁹⁸² und der „Außenseiter“ und „ästhetische Kabbalist“ wie deutsche und jüdische Wissenschaftler über Wagner verlautbaren⁹⁸³, haben vielleicht mehr gemeinsam als manchen lieb ist.⁹⁸⁴ Vor allem als Ästhet, die mit ihrer Kunst gegen die herrschende Kulturindustrie ankämpften. Die Untersuchung über den Stellenwert des Fragens im jüdischen Denken munitioniert jedoch keine kategorische Identität, sondern weist auf den Versuch, die Kategorien aufzubrechen. In der jüdischen Tradition ist das Fragezeichen seit ihren Anfängen der Hebel dazu. In diesem Sinne zeigt sich jüdische Identität nicht nur als explizit in Frage gestellte, sondern auch als fragliche Identität. Daraus zu schließen, es gäbe sie nicht, wäre so voreilig wie falsch. Schließlich hängt die Frage nach ihrem literarischen Ausdruck nicht nur am Fragen. Adorno war diese Dialektik stets bewusst. In

⁹⁸⁰ Siehe Dieter Borchmeyers Essay über das Verhältnis Heine-Wagner: *Parodie, Negation und Metamorphose*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 23.5.1998 und Joachim Kaisers Artikel *Zwischenzeit*, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 29.9.1998.

⁹⁸¹ Joachim Kaiser, *Zwischenzeit*, a.a.O.

⁹⁸² So meinte Paul F. Lazarsfeld, der Leiter des „Radio Research Projects“, für den Adorno an der Universität von Princeton arbeitete: „He looks exactly as you would imagine a very absent-minded German professor, and he behaves so foreign that I feel like a member of the Mayflower Society.“ Zitiert aus Dagmar Barnouw, *Beute der Pragmatisierung. Adorno und Amerika*, in: Wolfgang Paulsen (Hrsg.), *Die USA und Deutschland. Wechselseitige Spiegelungen in der Literatur der Gegenwart*, Bern, München, Francke, 1976, S. 64.

⁹⁸³ Anlässlich des Symposium „Wagner und die Juden“, das als erstes dieser Art im August 1998 stattfand.

⁹⁸⁴ Ein interessanter und informativer Aufsatz über die Berührungspunkte und Unterschiede der beiden Modernisten stammt von Lutz P. Koepenick, *On Adorno, Wagner, and the Trials of Reading*, in: *Modernism/Modernity* v. 4.1. 1997, S. 169-174.

seiner zerrissenen Logik spielte eine logische Zerrissenheit. Er schaffte es, ständig neue Gegensätze zu erzeugen und sie dennoch zusammenzuhalten. Was Adorno über Schönbergs Werke schrieb, galt deshalb letztlich für sein eigenes künstlerisches Schaffen: „eine Musik der Identität in der Nichtidentität“.⁹⁸⁵

⁹⁸⁵ Theodor W. Adorno, *Prismen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 3. Aufl., 1987, S. 154.

XI. Letzte (Er-) Öffnungen

Jüdische Literatur eröffnet sich durch Textanalysen: auf der Suche nach gedanklichen Bausteinen aus den jüdischen Basisschriften und ihrer Verwendung in jeder beliebigen Form. Die Qualifikation eines Textes fürs Attribut „jüdisch“ hängt an keiner Formel, sondern an einer Lesart, die Verbindungen knüpft zwischen den allgemein als „heilig“ und „religiös“ geltenden und den als „weltlich“ oder „säkular“ eingestuften Schriften des Judentums. Eine Begriffsumkreisung und keine Begriffsbestimmung. Ein textimmanentes Kopfzerbrechen und keine Kollektivetikettierung aus der Denkfabrik. Unter dieser Prämisse sollte die vorstehende Arbeit zeigen: Jüdische Literatur reflektiert eine am Buchstaben ausgerichtete und im Gravitationsfeld der Thora liegende Identität. Dreieinhalbtausend Jahre materialisiertes sinaitisches Denken, das mit dem Buch der Bücher seinen Anfang nahm. Dreieinhalbtausend Jahre ungezügelter Schreibwut und unstillbare Schreiblust, seitdem der „Große Schreiber“ genannte erste jüdische Prophet die Buchstabenglut des hebräischen Alphabets entfachte. Die literarischen Energien, welche die nachfolgenden Generationen daraus zogen, waren durch nichts aufzubrauchen. Weder durch das Feuer der Bücherverbrennungen, noch durch die Flammen der Verbrennungsöfen von Auschwitz. Auch ein Umdichten jüdischer Schriften ins Griechische, Deutsche oder in welche Sprache auch immer hat diese nicht zum Verschwinden gebracht und ein grundsätzliches Verbot des Dichtens, wie

Platon es sich im zehnten Buch seiner Republik erträumte⁹⁸⁶, wäre im Judentum schlicht undenkbar. Das Unterschlagen und Verbiegen der Wahrheit ist kein Grund, einem Dichter das Handwerk zu legen. Nicht einmal der Weise von Kotzk hatte es fertig gebracht, aus Liebe zur Wahrheit aufs Schreiben ganz zu verzichten.

Schreiben ist ein Gebot.⁹⁸⁷ „Seid fruchtbar und schreibt“, ließe sich die Thora zwischen ihrer ersten und letzten Weisung verdichten.⁹⁸⁸ „Vergesst eure Griffel nicht!“, raunt eine himmlische Stimme den Hebräern unablässig ins Ohr, denn schon Moses, wie er sich auch anstrengt, wird seinen Sprachfehler nicht los.⁹⁸⁹ Was er schreibt, findet dagegen reißenden Absatz. Noch ein Grund mehr, aufs Schreiben zu setzen. Der EWIGE macht es schließlich vor, lässt sein Volk abschreiben, was er vorschreibt und ermuntert zur Umschreibung des Unbeschriebenen. Außerdem greift er sozusagen höchstpersönlich zu Feder und Tinte, wenn er seine Schützlinge alle Jahre wieder ins Buch des Lebens oder ins Buch des Todes einträgt.⁹⁹⁰ Das gilt auch für das Beschriften der Tafeln am Sinai, das sich Gott lieber selbst vorbehielt.⁹⁹¹ Das bezieht sich selbstredend auch auf das Modellieren der Buchstaben und auf die Entstehung der Thora, wie eine Stelle aus dem *Buch der Schöpfung* dokumentiert:

⁹⁸⁶ Platon, *Der Staat*, Stuttgart, Kröner, 1973, S. 324ff.

⁹⁸⁷ Das letzte Gebot des aus 613 Bestimmungen bestehenden Grundgesetzkatalogs verpflichtet jeden Juden zum Schreiben eines Buches. Mindestens ein Buch im Laufe seines Lebens. Siehe hierzu das Kapitel „Buchstabenglut“.

⁹⁸⁸ Das erste Gebot der Thora lautet: „Seid fruchtbar und mehret euch“ (1 Mos 1, 28).

⁹⁸⁹ Wörtlich heißt es in 2 Mos 4, 10: „Ich bin kein Mann der Rede“ und „schwer an Mund und schwer an Zunge bin ich.“

⁹⁹⁰ 2 Mos 32, 32.; *Rosch Haschanah* 16b.

⁹⁹¹ 2 Mos 31, 18 u. 2 Mos 32, 15-16.

Zweiundzwanzig elementare Buchstaben. Gott meißelte sie, schnitzte sie, permutierte und vertauschte sie und formte mit ihnen alles Geformte und alles, das geformt werden sollte.“⁹⁹²

Der Himmel schreibt sich häufig und energisch in irdische Angelegenheiten ein: sei es gesetzgebend und richtend, prophezeiend⁹⁹³ und dichtend⁹⁹⁴, sei es in korrekturwütiger Manier. Wie anlässlich der Betrugereien des Schreibers Schimschai. Als dieser die Verdienste Mordechais aus den königlichen Protokollen streicht, trägt sie der Engel Gabriel kurzerhand wieder ein.⁹⁹⁵ Schreiben ist also in den höheren und niederen Sphären eine ebenso beliebte wie unverzichtbare Tätigkeit. Letztlich schreibt man oben und unten von einander ab. Ein jüdischer Volkssport sozusagen und eine „handfeste“ Nummer, hat doch der Schöpfer selbst die Art und Weise des Schreibens vorgemacht.⁹⁹⁶ Im übrigen haben die von Gott beschriebenen Tafeln keinen dezidiert höheren oder niederen Gebrauchswert als die ägyptischen Stelen aus dieser Zeit. Das sieht man daran, dass Moses die ersten Tafeln nach dem Tanz ums Goldene Kalb ungestraft zerschmettern darf. Diese Beobachtung ist wichtig. Denn wenn die von Gott hergestellten

⁹⁹² Es handelt sich um das älteste Werk der kabbalistischen Mystik. Die zitierte Stelle lag dem Verfasser in zwei ins Deutsche übertragenen Texten vor: Lazarus Goldschmidt, *Das Buch der Schöpfung (Sepher Jesirah)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, S. 54 f. u. Daniel Matt, *Das Herz der Kabbala*, Bern, München Wien, Barth Verlag, 1996, S. 124.

⁹⁹³ *Daniel* 5, 5 u. 5, 25. Das auf eine Palastwand des Königs Belschazzar geschriebene Menetekel.

⁹⁹⁴ 5 *Mos* 26, 17-19. i. Verb. mit *Berachot* 6a. Dieser Thoraabschnitt handelt vom Prinzip der gegenseitigen Preisung. So wie der Schöpfer Israel dazu veranlasst, ihn zu preisen, wird er umgekehrt von seinem Volk dazu veranlasst, ihm das Gleiche zu tun. Preisung in der Thora ist jedoch Dichtung und Gesang (wie etwa in dem in die tägliche Liturgie aufgenommenen Lied „Schirat Hajam“ (das Lied am Meer), das nach der Durchquerung des Schilfmeeres gesungen wurde. Siehe 2 *Mos* 14, 30 – 2 *Mos* 15, 19.

⁹⁹⁵ *Megillah* 16a.

⁹⁹⁶ Diese Sichtweise wird dadurch unterstrichen, dass Gottes „Finger“ als Schreibwerkzeug dient.

und beschriebenen Objekte unter gewissen Bedingungen zerstört werden dürfen, entbehren sie ab initio jeder Heiligkeit. Die Heiligung wäre demzufolge erst beizusteuern, der heilige Charakter aller davon nicht ausdrücklich ausgeklammerten Gegenstände und Handlungen erst zu erzeugen.

Kedoschim tihju... Heiligen sollt ihr eure Handlungen, euer Denken und eure Sprache, „absetzen“ eure Worte von der Masse vergleichbarer Worte. Das bedeutet, dass jeder einzelne Sinnträger entsprechend angereichert gehört, substantiell unterscheidbar sein muss von seinem „üblichen“ Sprachgebrauch. Eine „Tür“ hat der Schreiber ins Wort zu stellen, eine Tür zu einem anderen Namen des Namens. Ein Ausflug in die etymologischen Weiten der hebräischen Sprache gibt Einblick ins Procedere. Schreiben ist nicht gleich schreiben, schauen nicht gleich schauen, beten nicht gleich beten und fragen nicht gleich fragen. Je näher man auf die Begriffe schaut, desto weitere Kreise ziehen sie. Wer sich nicht wie K. vom Türhüter abschrecken lässt, sondern die Reise ins Gesetz wagt, wird jedes Mal auch den Begrifflichkeiten auf die Spur kommen, die sich aus diesem Gesetz speisen. Die *Dor Dea* hatte es vorgemacht. Etliche waren ihrem Beispiel gefolgt, aus der Sprachroutine auszubrechen und den Begriffen eine „abgesetzte“ Bedeutung zu verschaffen. Die säkularen Schreiber folgten und folgen ihnen, teils wider Willen. Immerhin, maßgeblich ist nur, dass die Leser zur Tür des Gesetzes geführt werden, um eine Vorstellung von den (Ab-)Gründen zu erhalten, welche sich dem abgesetzten Wort auf tun. Ihm auf den Grund zu folgen, ist ohnehin nicht möglich, da es keinen festen hat. Die hebräischen Begriffe sind buchstäblich nicht zu begreifen.

In Kafkas Erzählungen spukt ein seltsames Wesen. *Odradek* nannte es sein Autor und beschrieb es als „aufrecht stehendes Gebilde“, halb Ding, halb Mensch.⁹⁹⁷ Kafka lässt die Leser auch über die Bedeutung des Namens grübeln, berichtet, dass die einen behaupten, das Wort stamme aus dem Slawischen, andere wiederum, es rühre aus dem Deutschen, um den Spekulationen schließlich ein abruptes Ende zu bereiten: „Die Unsicherheit beider Deutungen aber läßt wohl mit Recht darauf schließen, daß keine zutrifft, zumal man auch mit keiner von ihnen einen Sinn des Wortes finden kann.“ Im Hebräischen macht das Sinnlose jedoch Sinn. *Odradek* von *ud* (*alef-waw-dalet* [lesbar als *od*]) für „Holz(scheit)“ und von *dardak[a]* – *dradek* für „kleines Kind“.⁹⁹⁸ Ein Hybride aus Fleisch und Holz, ein Ding-Mensch oder menschliches Ding, das nicht viel spricht („oft ist er lange stumm, wie das Holz, das er zu sein scheint“) und das die Statur und Ausstrahlung eines Kindes hat:

„Manchmal, wenn man aus der Tür tritt und er lehnt gerade unten am Treppengeländer, hat man Lust, ihn anzusprechen. Natürlich stellt man an ihn keine schwierigen Fragen, sondern behandelt ihn - schon seine Winzigkeit verführt dazu - wie ein Kind. ‚Wie heißt du denn?‘ fragt man ihn. ‚Odradek‘, sagt er.“

⁹⁹⁷ Franz Kafka, *Die Sorge des Hausvaters*, in ders., *Drucke zu Lebzeiten*, a.a.O., S. 283. Wegen der Kürze der Erzählung wird auf die Wiederholung der Quellenangabe im folgenden verzichtet. Die Zitate beziehen sich auf die Seiten 282-284 der Werkausgabe.

⁹⁹⁸ Literarische Wörter, in der Umgangssprache nicht gebräuchlich. Das Kafka mit dem Aramäischen/Hebräischen „spielte“ ist gar nicht so abwegig, weil er seine Hebräisch-, und Talmudstudien ernst nahm und – nach Abzug der übertriebenen Bescheidenheit, mit der er seine Kenntnisse herunterspielte – mehr gewusst haben dürfte, als er von sich selber behauptete.

Das merkwürdige Zwitterwesen sieht darüber hinaus „sternartig“ aus (eine Anspielung auf den Davidstern?⁹⁹⁹) und lacht, als fehlten ihm die Lungen „wie das Rascheln in gefallen Blättern.“¹⁰⁰⁰ Ein sprechendes Blatt Papier (tönendes Holz)? Eine Fleisch gewordene Rede (Wörter auf Beinen)? Ein unbegreiflicher Begriff? Sternartig scheint er: nach allen Seiten ausschlagend. Undurchsichtig: sein Aussehen „verfälscht“. Mehrdeutig: von „verschiedenster Art und Farbe.“ Der Erzähler sieht das faszinierende, im wahrsten Sinne des Wortes „unbegreifbare“ Wesen¹⁰⁰¹ im Zwielficht. Auf den ersten Blick harmlos und doch spürbar bedrohlich (dem Hausvater Sorgen bereitend) „wickelt“ es sein Dasein ab (als Zwirnspeule), „außerordentlich beweglich“, aber „nicht zu fangen“ und, wie es scheint, durch nichts unter zu kriegen. Kafka gibt einen viel sagenden und dennoch vagen Begriff des ewigen Juden („Und wo wohnst du?“ ,Unbestimmter Wohnsitz‘, sagt er.“), der sich wie sein Gesetz – die Thora – auf Papier und im doppelten Sinne als Holz¹⁰⁰² bewegt: als Schriftsprache gewordenen Ebenbild Gottes und als Mensch gewordenen göttlichen Schriftbild. Ein „Kind“ Israels als Gesetzesträger Gottes, das in einer *Halacha* genannten, von der übrigen Menschheit „abgesetzten“ Ordnung geht (von *lalechet* – gehen), über deren Zweckmäßigkeit man ihn im Dunkeln lässt. Ein „Kind“ Israels, das sich unabhängig davon, ob es will oder nicht, in der Schwerkraft

⁹⁹⁹ Die Hermeneutik lässt sich weitertreiben: stünde der Stern für den Davidstern und damit als Symbol für die Juden, ließe sich die „Winzigkeit“ des Gebildes als „Zwerg unter den Völkern“ interpretieren und das Kind als eines aus den „Kindern Israels“ wie das jüdische Volk im Tanach oft genannt wird oder wie die Thora sagt: „ein Stern unter den Völkern“ und ein Sandkorn unter den Völkern.“

¹⁰⁰⁰ Man könnte soweit gehen und den Hinweis auf die „fehlenden Lungen“ als Anspielung Kafkas auf sein eigene „atemlose“ jüdische Identität verstehen.

¹⁰⁰¹ „Das Ganze erscheint zwar sinnlos, aber in seiner Art abgeschlossen“ (...) „und nicht zu fangen“.

¹⁰⁰² Die Thorarollen sind auf zwei Holzstäben angebracht, die man „Baum des Lebens“ (*etzei chaim*) nennt.

dieser Ordnung bewegt, denn die Bezüge zur „Ding-Rede“, zur materialisierten sinaitischen Sprache sind ihm sozusagen „eingebaut“. Als immer wieder „abgerissener“ und doch weiterlaufender Faden spult sich der Inbegriff des unbegriffenen Juden mit seinem ver-wüsteten Denken, niemals erwachsen werdend durch die Zeitgeschichte. Erinnern wir uns noch einmal: *Davar* heißt Objekt und Rede zugleich. Eine Absage ans Abstraktionsprinzip als Fetisch des Denkens. In der objektivierten Rede wie beim zur Rede gestellten Objekt wird der Gedanke an die Trennung stets aufrecht gehalten. *Davar* stellt dagegen eine aus der Wüsten-Logik rührende Einheit von scheinbar Unvereinbarem: an Stelle zweier Begriffe ein unbegreifbar Zusammengezogenes. *Od* und *Dradek*: die Tür ins Unbegreifliche statt eines trennenden Bindestrichs. Der Buchstabe *Dalet* als die Tür (*Dalet* für hebr. „Tür“) ins ver-wüstete Denken. Was sich im Slawischen und Deutschen nicht aufdröseln lässt, macht im sinaitischen Denken so gesehen Sinn. *Odradek*, der vom herkömmlichen Begreifen abgesetzte „Begriff“. Der erbetene Unbestimmte und die gebotene Unbekannte beim Versuch, sich von sich selbst und seiner Umwelt so deutlich wie möglich abzugrenzen, nach Maßgabe der Thora oder ihren Vorgaben zum Trotze.

Kafkas Erzählung hat für viel Wirbel gesorgt. *Odradek* löste Bewunderung und Faszination unter den Lesern aus und ließ die Phantasie von Technologiefreunden spielen. E-Musik, urbane Kunstprojekte, Webseiten und futuristische Maschinen tragen den Namen, während die Forscher weiter an seiner Bedeutung rätseln. Der letzte Schrei ist der *Odradek* genannte „Personalroboter“ des Fachbereichs „Industrial Design“

der Hochschule für Bildende Künste Hamburg¹⁰⁰³, der mit seinem Exponat an die Golem-Legende des Rabbi Löw anknüpft. Der de facto nur aus Armen und Beinen bestehende Prototyp soll dem Menschen dienen und nicht schaden. Entsprechend ist der Roboter programmiert. Er hat die ihm gestellten Aufgaben auszuführen und anschließend wieder zu vergessen, um jedem Missbrauch durch Datenweitergabe an Dritte vorzubeugen und um Emanzipationsbegierden erst gar nicht aufkommen zu lassen. Die originelle Idee von der „kopflosen Maschine“¹⁰⁰⁴ hat mit dem literarischen Vorbild jedoch wenig gemein. Kafkas Wesen ist weder ganz Mensch, noch ganz Maschine, weder Subjekt, noch Objekt und nützt und schadet auch niemandem. *Odradek* ist eine kindlich und hölzern anmutende Ungeheuerlichkeit. Eine Ungeheuerlichkeit gerade deshalb, weil sich hinter dem Ungeheuer nichts Ungeheuerliches verbirgt. Die Absenz des Monströsen als Monstrum. In einer an Ungeheuerlichkeiten gewöhnten, in Ungeheuerlichkeiten sich übenden und von Ungeheuerlichkeiten ausgehenden Welt ist dieser Gedanke frappierend. Tatsächlich ist der Horror in Kafkas Geschichten nicht von Frankensteins Art. Kein Mensch, der seinem tierischen Aussehen gerecht würde. Vom Käfer Gregor bis zur Maus Josefine reflektiert weder ihr Denken, noch ihr Verhalten das, was ihr Aussehen erahnen ließe.

„Die ungeheuerere Welt, die ich im Kopfe habe. Aber wie mich befreien und sie befreien ohne zu zerreißen?“¹⁰⁰⁵ Kafka suchte die Öffnung in und aus der Ungeheuerlichkeit des Denkens, notfalls um den Preis der

¹⁰⁰³ Auch im Internet zu sehen unter <http://www.dfn-expo.de/Exponate/Industriedesign/Roboter/> (Stand: 25.7.04)

¹⁰⁰⁴ Kafka erwähnt nichts von einem Kopf, sagt jedoch auch nicht das Gegenteil.

¹⁰⁰⁵ Franz Kafka, *Tagebücher*, a.a.O., S. 562 (Tagebuchaufzeichnung v. 21.6.1913).

Selbstzerstörung: „Und tausendmal lieber zerreißen, als sie in mir zurückhalten oder begraben. Dazu bin ich ja hier, das ist mir ganz klar.“¹⁰⁰⁶

Deshalb wechselte er aus der Ungeheuerlichkeit des begrifflichen Denkens ins unbegriffene wohnsitzlose Wort. Er knüpfte damit – bewusst oder unbewusst – an die sinaitische Tradition seiner Vorfahren an. *Odradek* ist ein ver-wüstetes Wort; eines, das sich nicht besitzen lässt; eines, das sich zum Namen hin öffnet, statt ihn sich anzueignen; eines, das die auf Eindeutigkeit pochenden Sprachforscher zum Narren hält. *Odradek* – ein Name weniger zum Erschließen als zum Aufschließen. Ein klassisches Werkzeug sinaitischer Benennung. Die Benennung ist im Judentum ein Öffnen und Offenhalten von Bedeutungen. Keine den Schöpfungsakt abrundende Handlung, kein Abschluss und kein Anfang, sondern die Fortsetzung eines Prozesses, das Durchwandern von unbegrenzten Räumen, von ver-wüstem noetischen Terrain. *Schem* – ein Ausdruck für „Name“, „Wort“ und „Gott“. *Scham(a)* – „dort“, da hinten, irgendwo am Horizont. Das Nichtankommen ist ihm eingebaut. Jüdische Literatur ist so gesehen kein Sammelbecken Gleichsprechender und auch keine prosaische Gleichung Gleichgesinnter, sondern reflektiert eine Art des Denkens, die sich auf die Lehren im Sinai bezieht, ohne ihnen notwendigerweise anzuhängen. Ein nicht abgeschlossenes und nicht abschließbares Verfahren, ein fortlaufender Anlauf, ein Procedere des Ausschauhaltens, eine – Adorno würde sagen – „schräge Perspektive“¹⁰⁰⁷, die allein es dem jüdischen Schreiber gestattet, das Ungeheure zu behandeln, das, würde er ihm ins Angesicht schauen, seine Werke mit Stummheit oder Wahnsinn schlagen

¹⁰⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁰⁷ Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur III*, in Rolf Tiedemann (Hrsg.), Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, Bd. 11, S. 329.

müsste. Auch die Zweifel sind mit von der Partie. Als den Schreiber begleitende Schatten. Amalek schreibt der Dichter und radiert das Wort sofort wieder aus. Sie kommen jedoch immer wieder. In neuer Gestalt und mit dem entgegengesetzten Auftrag: die Wörter zu schließen, sie ihres Bedeutungsreichtums zu berauben, sie „auszusa(u)gen“.¹⁰⁰⁸ Odradek stellt so gesehen den Gegenpol zu Amalek. Was der eine einmauert, sprengt der andere wieder auf. Mit Odradek gegen Amalek. Im wörtlichen und buchstäblichen Sinne als das A und O des jüdischen Schreibens.

¹⁰⁰⁸ Amalek enthält das Verb *alak* – aussaugen von *Aluka* – Blutegel (*Mischlei* 30, 15; siehe hierzu S.R. Hirsch zur Wurzel *Alef-lamed-kuf* in Matityahu Clark, *Etymological Dictionary*, a.a.O., S. 187) und den Buchstaben *Mem*, der etymologisch aus Wasser (*Majim*) hergeleitet wird. Amalek liest sich so gesehen wie eine Art „Substanzüber“. Ein anderer Ansatz: Amalek von *amal* (hart arbeiten) und dem Buchstaben *Kuf*, dem Zeichen für „Heiligkeit“ und der Bedeutung „Ausstoß des Lebensgeistes“ von *katal* (töten durch Entnahme von Geist). So gesehen deckt sich die etymologische Bedeutung des Wortes Amalek mit dem in der Thora geschilderten Vorgang. Amalek arbeitete nicht nur an der physischen Vernichtung Israels, sondern auch daran, den Status der „Heiligkeit“ im Sinne von „Abgesetztheit“ aufzuheben.

XII. Literaturverzeichnis

1. Texte und Werkausgaben

Agnon, Samuel Josef, *Der Brief*, in *Buch der Taten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

-----, *Samuch WeNir`eh*, Tel Aviv, Schocken, 1998

-----, *Nur wie ein Gast zur Nacht*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1993.

-----, *Das Kopftuch*, in ders., *In der Gemeinschaft der Frommen*, Berlin, Schocken, 1933.

-----, *Die Erzählung vom Toraschreiber*, Berlin, Marr & Co, 1923.

Benyoëtz, Elazar, *Identitäuschung*. Erstes Sonderheft der *Herrlinger Drucke*, Ulm, Muttscheller, 1995.

-----, *Variationen über ein verlorenes Thema*, München, Hanser, 1997.

Bernhard, Thomas, *Auslöschung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

-----, *Die Stücke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

-----, *Korrektur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.

-----, *Amras*, Frankfurt am Main, Insel, 1964.

-----, *Frost*, Frankfurt am Main, Insel, 1963.

Borchardt, Rudolf, *Die Tonscherbe* in: ders., *Gesammelte Werke, Prosa IV*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.

Broder, Henryk M., *Erbarmen mit den Deutschen*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1993.

Brumlik, Micha, *Kein Weg als Deutscher und Jude – Eine bundesrepublikanische Erfahrung*, München, Luchterhand, 1996.

Bubis, Ignatz, *Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens - Ein autobiographisches Gespräch mit Edith Kohn* - Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1993.

Camus, Albert, *Der Fremde*, Deutsch von Uli Aumüller, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1994.

-----, *Hochzeit in Tipasa*, in: ders., *Hochzeit des Lichts. Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeer-Essays*, Darmstadt, Luchterhand, 1988.

-----, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg, Rowohlt, 1984.

Chagall, Marc, *Mein Leben*, Stuttgart, Gerd Hatje-Verlag, 1959.

Eichberger, Günter, *Gesicht aus Sand. Die unautorisierte Autobiographie*, Klagenfurt, Wien, Ritter, 1999.

Ganzfried, Daniel, *Der Absender*, Frankfurt am Main, Fischer, 1998.

Guterman, Simcha, *Das gerettete Buch*, hrsg. v. Nicole Lapierre, aus dem Französischen von Rolf und Hedda Soellner, München, Wien, Hanser, 1993.

Heine, Heinrich, *Geständnisse*, in: *Heines Werke* in 5 Bänden, Berlin, Aufbau-Verlag, 1978.

Hermlin, Stephan, *Abendlicht*, Berlin, Wagenbach, 1987.

Jelinek, Elfriede, *Die Ausgesperrten*, Hamburg, Rowohlt, 1998.

-----, *Die Kinder der Toten*, Hamburg, Rowohlt, 1997.

-----, *Stecken, Stab und Stangl, Eine Handarbeit*, in *manuskripte*, 09/1995.

Jokl, Anna Maria, *Die Reise nach London*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1999.

-----, *Die wirklichen Wunder des Basilius Knox*, Frankfurt am Main und Leipzig, Insel, 1997.

-----, *Zwei Fälle zum Thema ‚Bewältigung der Vergangenheit‘*. Mit einem Nachwort von Klaus Röckerath, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1997.

-----, *Essenzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

-----, *Die Perlmutterfarbe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

Jabès, Edmond, *Der vorbestimmte Weg*, Berlin, Merve Verlag, 1993.

-----, *Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm*, München, Hanser, 1993.

Franz Kafka, *Drucke zu Lebzeiten*, (Kritische Ausgabe), hrsg. v. Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley, Frankfurt am Main, Fischer, 1994.

-----, *Nachgelassene Schriften und Fragmente* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1993, Bd I.

-----, *Nachgelassene Schriften und Fragmente* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1992, Bd. II.

-----, *Tagebücher* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1990.

-----, *Der Proceß* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1990.

-----, *Franz Kafka: Der Verschollene* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1983.

-----, *Das Schloß* (Kritische Ausgabe), Frankfurt am Main, Fischer, 1982.

-----, *Briefe 1902-1924*, hrsg. v. Max Brod, Frankfurt am Main, Fischer, 1975.

-----, *Briefe an Milena*, hrsg. v. Jürgen Born u. Michael Müller, Frankfurt am Main, Fischer, 1983.

Koelbl, Herlinde, *Jüdische Portraits. Photographien und Interviews*, Frankfurt am Main, Fischer, 1989.

Kolitz, Zvi, *Jossel Rakovers Wendung zu Gott*, Berlin, Volk u. Welt, 1997.

Ka-Tzetnik 135633, *Das Haus der Puppen*, München, Zürich, Piper, 1993.

Noll, Chaim, *Nachtgedanken über Deutschland*, Hamburg, Rowohlt, 1992.

Ouaknin, Marc-Alain, *HaTarnegol weHaMaschiach – Le coq et le messie* (Hebr.-Franz.), Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1999.

Potok, Chaim, *The Chosen*, New York, Ballantine Books, 1996.

-----, *Mein Name ist Ascher Lev*, Hamburg, Rowohlt, 1993.

-----, *La Promesse*, Paris, Buchet/Chastel, 1978.

Rilke, Rainer Maria, *Werke*, kommentierte Ausgabe in 4 Bänden, hrsg. v. August Stahl, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

-----, *Gedichte 1895 bis 1910* (Bd. I).

-----, *Gedichte 1910 bis 1926* (Bd. II).

-----, *Prosa und Dramen* (Bd. III).

-----, *Schriften* (Bd. IV).

-----, *Briefe* (hrsg. vom Rilke-Archiv in Weimar in
Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke), Frankfurt am Main, Insel, 1987,
3 Bände.

Ryback, Timothy W., *Der letzte Überlebende. Auf der Suche nach Alfred
Zahlenfeld*, München, Siedler Verlag, 2000.

Sahl, Hans, *Memoiren eines Moralisten*, Hamburg, Luchterhand, 1990.

Wagner, Richard, *Was ist deutsch?*, in: Tibor Kneif (Hrsg.), *Richard
Wagner. Die Kunst und die Revolution. Das Judentum in der Musik.
Was ist deutsch?*, München, Rogner & Bernhard, 1975..

Wilkomirski, Benjamin, *Bruchstücke. Aus einer Kindheit. 1939-1948*,
Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

2. Wissenschaftliche Literatur

Addington Symonds, John, *Studies of the Greek Poets*, Harper & Brothers,
1880.

Adorno, Theodor W., Berg, Alban, *Briefwechsel 1925-1935*, hrsg. von
Henri Lonitz, (Band 2 der vom Adorno-Archiv hrsg. Briefe und
Briefwechsel Adornos) Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

-----, *Minima Moralia*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

-----, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

-----, *Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

-----, *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

-----, *Prismen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.), *Elfriede Jelinek*, München, edition text + kritik, 2. Aufl. 1999.

-----, *Theodor W. Adorno* (Sonderband der Reihe text+kritik), München, edition text+kritik, 1977.

Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C.H.Beck, 2. Aufl. 1999.

Auerbach, Erich, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, Francke, 4. Aufl. 1967.

Barnouw, Dagmar, *Beute der Pragmatisierung. Adorno und Amerika*, in: Wolfgang Paulsen (Hrsg.), *Die USA und Deutschland. Wechselseitige Spiegelungen in der Literatur der Gegenwart*, Bern, München, Francke, 1976.

Bartens, Daniela, Pechmann, Paul (Hrsg.), *Elfriede Jelinek. Die internationale Rezeption* (Dossier: Extra), Graz, Wien, Literaturverlag Droschl, 1997.

Barthes, Roland, *Die Lust am Text*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

Bäumer, Gertrud, *«Ich kreise um Gott». Der Beter Rainer Maria Rilke*, Berlin, Herbig, 1935.

Benjamin, Walter, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des*

Menschen, in ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1. Aufl. 1991, Band II, 1 (Aufsätze, Essays, Vorträge).

-----, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1. Aufl. 1991, Band I, 1 (Abhandlungen).

-----, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

Binder, Hartmut, *Kafka-Kommentar I zu sämtlichen Erzählungen*, München, Winkler, 1975.

Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, S. 12 ff.

Bloch, Ernst, *Das fragende Staunen*, in: ders., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, Dritte Auflage.

Borneman, John; Peck, Jeffrey M., *Sojourners : The Return of German Jews and the Question of Identity*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995.

Brenner, Michael, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München, C.H Beck Verlag, 2000.

Brod, Max, *Über Franz Kafka*, Frankfurt am Main, Fischer, 1974.

Bronsen, David, *Joseph Roth. Eine Biographie*, München, dtv, 1974.

Brun, Sheva Grumer, *Thinking about Judaism : philosophical reflections on Jewish thought*, Northvale, N.J., Jason Aronson, 1999.

Bulfinch, Thomas, *Bulfinch's Mythology: The Age of Fable ; the Age of Chivalry ; Legends of Charlemagne*, New York, The Modern library, 1934.

Carnap, Rudolf, *The Logical syntax of language*, London, Routledge & Kegan Paul, 1964.

Cohen, Laurant, *Variations autour de K. Pour une lecture juive de Franz*

Kafka, Paris, Intertextes éditeur (Collection Horizons), 1991.

Corino, Karl, *Aussen Marmor, innen Gips. Die Legenden des Stephan Hermlin*, Econ Verlag, Düsseldorf, 1996.

Cieplinski, Feigue, *Jewish Identity through Literature*, New York, Jay Street Publishers, 1993.

Farber, Marvin (Hrsg.), *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass., Harvard university press, 1940.

Fiedler, Leslie A., *What was Literature? Class Culture and Mass Society*, New York, Simon und Schuster, 1982.

Finkelkraut, Alain, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984.

-----, *Der eingebilddete Jude*, Frankfurt am Main, Fischer, 1984.

Friedlander, Judith, *Vilna on the Seine: Jewish intellectuals in France since 1968*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Gadamer, Hans-Georg, *Wer bin Ich und wer bist Du?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

-----, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1965, 2. Aufl.

Geiger, Ludwig, *Die deutsche Literatur und die Juden*, Berlin, Georg Reimer, 1910.

Goodman-Thau, Eveline (Hrsg.), *Bruch und Kontinuität: jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1995.

Grond, Walter, *Vom neuen Erzählen. Gipfelstürmer und Flachlandgeher*, Innsbruck, Verlag Haymon, 2001.

Gürtler, Christa, *Gegen den schönen Schein. Texte zu Elfriede Jelinek*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 1990.

Guttmann, Julius, *Die Philosophie des Judentums*, München, Reinhardt Verlag, 1933.

Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1978.

Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke*, (in der Reihe *Husserliana* / auf Grund des Nachlasses veröffentl. vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Ltg. von H. L. M.-K. van Breda; wie üblich unter der Abkürzung *HUA*), Haag, M. Nijhoff, ab 1950.

-----, *Briefwechsel (Husserliana Dokumente III)*, hrsg. v. Karl Schuhmann, Dordrecht, Kluwer, 1994 in 10 Bänden.

-----, *Cartesianische Meditationen*, *HUA* Bd. I.

-----, *Ideen I*, *HUA* Bd. V.

-----, *Vom Ursprung der Geometrie*, *HUA*, Bd. VI (*Die Krisis der Wissenschaften*), S. 365-386.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, Bd. 6.

-----, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, Bd. 7 (*Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*).

Krojanker, Gustav (Hrsg.), *Juden in der deutschen Literatur*, Berlin, Welt-Verlag, 1922.

Lamping, Dieter, *Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.

Lévinas, Emmanuel, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg, München, Verlag Karl Alber, 3. Auflage, 1999.

-----, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum,
Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2. Aufl.
1996.

-----, *Jenseits des Buchstabens*, Frankfurt am Main, Verlag Neue
Kritik, 1996.

-----, *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt am Main, Verlag Neue
Kritik, 1993.

-----, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die
Exteriorität*, Freiburg (Breisgau), München, Alber, 2. Auflage 1993.

-----, *Die Bedeutung und der Sinn*, in: ders., *Humanismus des
anderen Menschen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989.

-----, *La réalité et son ombre*, in : *Les Temps Modernes*,
1948/49, Nr. 4, 768-789.

Kernan, Alvin, *The Death of Literature*, New Haven, London, Yale
University Press, 1990.

Kierkegaard, Søren, *Gesammelte Werke* (hrsg. v. E. Hirsch u. Hayo Gerdes)
in 26 Einzelbänden und 36 Abteilungen, Düsseldorf, Diederichs, ab
1953.

-----, *Kleine Schriften* Abt. 21-23, 1960.

-----, *Stadien auf des Lebens Weg*, Abt. 15, 1958.

Marquard, Odo, *Nach der Postmoderne. Bemerkungen über die
Futurisierung des Antimodernismus und die Usance Modernität*, in:
Koslowski, Spaemann, Löw (Hrsg.), *Moderne oder Postmoderne?
Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim, Civitas
Resultate 10, 1986.

Mattern, Jens; Motzkin, Gabriel u. Sandbank, Shimon (Hrsg.), *Jüdisches*

Denken in einer Welt ohne Gott, Festschrift für Stephane Mosès, Berlin, Vorwerk 8 Verlag, 2001.

Matthei, Renate (Hrsg.), *Trivialmythen*, Frankfurt am Main, 1970.

Mayer, Hans, *Reden über Deutschland*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

Meissner, Kurt, *Der große Beitrag zur deutschen Kultur : jüdisches Denken in Deutschland zwischen Aufklärung und Holocaust*, Münsterdorf, Hansen & Hansen, 1999.

Meyer, Michael A, *Jüdische Identität in der Moderne*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1992.

Neher, André, *L'identité juive*, Paris, Payot, 1994.

Nolden, Thomas, *Junge jüdische Literatur*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1995.

Ouaknin, Marc-Alain, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Paris, Payot, 1998.

-----, *Das verbrannte Buch*, Weinheim, Quadriga, 1990.

-----, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris, Lieu Commun, 1989.

Pfeiffer, Rudolf, *Geschichte der klassischen Philologie : von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München, Beck, 2. Aufl. 1978.

Prater, Donald A., *Ein klingendes Glas*, Hamburg, Rowohlt, 1989.

Rapaport, Lynn, *Jews in Germany After the Holocaust : Memory, Identity, and Jewish-German Relations*, Cambridge, University Press, 1997.

Reich-Ranicki, Marcel *Die verkehrte Krone. Über Juden in der deutschen Literatur*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 1995.

-----, *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur*,
Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt (DVA), 1989

Robert, Marthe, *Einsam wie Franz Kafka*, Frankfurt am Main, Fischer,
1987.

Robin, Régine, *Le Golem de l'écriture. De l'autofiction au Cybersoi*,
Montréal, XYZ éditeur, 1997.

-----, *Le roman mémoriel*, Longueuil, Le Préambule, 1989.

Schlenstedt, Silvia, *Stephan Hermlin, homme de lettres. Gespräch zwischen
Silvia Schlenstedt und Stephan Hermlin im Sommer 1983*, Berlin,
Friedenauer Presse, 1985.

Scholem, Gershom, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main,
Suhrkamp, 1995.

-----, „S.J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker?“ in *Judaica*
2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 5. Aufl. 1995.

-----, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*,
Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

Schütz, Hans, *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische
Literaturgeschichte im Überblick*, München, Piper, 1992.

Schwartz, Howard, *Reimagining the Bible: The Storytelling of the Rabbis*,
New York, Oxford University Press, 1998.

Shaked, Gershon, *Die Macht der Identität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp,
1992.

Stemberger, Günter, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*,
München, C.H. Beck, 1977.

Stern, Susan (Hrsg.), *Speaking Out. Jewish Voices from United Germany*,
Chicago, Berlin, edition q, 1995.

Trigano, Shmuel, *la demeure oubliée, Genèse religieuse du politique*, Paris, Gallimard, 1994.

-----, *Le récit de la disparue. Essai sur l'identité juive*, Paris, Gallimard, 1977.

Vitali, Cristoph (Hrsg.), *Marc Chagall. Die russischen Jahre 1906-1922*, Frankfurt a. M., Schirn Kunsthalle, 1991.

Wagenbach, Klaus, *Kafka*, Rowohlt, Hamburg, 1964.

Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.

Wirth-Nesher, Hana, *What is Jewish Literature*, Philadelphia/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1994.

Wolffsohn, Michael, *Meine Juden - Eure Juden*, München, Piper, 1997.

Wright, F. A., *A History of Later Greek Literature from the Death of Alexander in 323 B.C. to the Death of Justinian in 565 A.D.*, London, G. Routledge & Sons, Ltd., 1932.

3. Thora/Tanach-Ausgaben und Kommentare

Ben-Ascher, Yaakov, *Baal HaTurim*, Feldheim, 1971.

Buber, Martin/ Rosenzweig, Franz, *Die Schrift* in 4 Bänden, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

Bd. 1: Die fünf Bücher der Weisung,

Bd. 2: Bücher der Geschichte,

Bd. 3: Bücher der Kündigung,

Bd. 4: Das Buch der Preisungen.

Feinstein, Moshe, *Darash Moshe*, Brooklyn, N. Y., Mesorah Publications, 1994.

Hirsch, Samson Raphael, *Der Pentateuch*, Frankfurt am Main, Kauffmann, 1903, 4. Auflage.

-----, *Die Psalmen* (Hebräisch-Deutsch), übers. u. erläutert, Frankfurt am Main, Kauffmann, 1882.

Maharal von Prag, *Gur Arie*, Kommentar zu Raschi, 5 Bände.

Midrasch Rabba, Levin-Epstein-Ausgabe, 5 Bände.

Eliyahu Munk, *Rabbeinu Bachya*, Jerusalem, 1998, 7 Bände.

Rashi, *The Torah: With Rashi's Commentary translated, annotated, and elucidated*, The Sapirstein Edition of ArtScroll, Brooklyn, New York, Mesorah Publications, 5 Bände, 1995-1997.

Scherman, Nosson, Zlotowitz, Meir, *Shir HaShirim*, Brooklyn, New-York, Artscroll, 1996.

Zunz, Leopold, *Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift*, Basel, Goldschmidt, 1980.

4. Talmud-Ausgaben

Epstein, I. (Hrsg.), *Talmud Bavli* (Hebräisch-Englisch), London, Soncino, 34 Bände, 1990.

Goldschmidt, Lazarus, *Der babylonische Talmud* (Deutsch), mit Einschluß der vollständigen Mishna, Haag, M. Nijoff, 1933-1935.

Goldwurm, Hersh (Hrsg.), *Talmud Bavli* (Hebräisch-Englisch), Artscroll, Schottenstein-Ausgabe, Brooklyn, N. Y., 1990-1998.

Schwab, Moïse, *Talmud Yerushalmi* (Französisch), Paris, Maisonneuve et Larose, 1969.

Adin Steinsalz, *Talmud bavli*, Jerusalem, ha-Machon ha-Jisre'eli le-firsumim talmudijim, seit 1967.

5. Kabbala/Kommentare

Nachman v. Bratzlaw, *Likutei Moharan*.

Nemirov, Nathan, *La sagesse de Rabbi Na'hman ou Si'hoth Haran*, Jerusalem, The Breslov Research Institute, 1986.

Nathan von Nemirov, *The Fiftieth Gate (Likutey Tefilot)*, Jerusalem, New York, Breslov Research Institute, 1992.

Sefer Jetzira

Sohar (Kook-Ausgabe), 3 Bände, 1964.

Steinsaltz, Adin, *Le maître de prière. Six contes de Rabbi Nahman de Braslav*, Paris, Albin Michel, 1994.

6. Jüdisches Denken, Judentum allgemein

De Vries, S. Ph., *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden, Fourier, 1986.

Feinberg, Chaim *Leaping Souls*, Hoboken (New Jersey), KTAV Publishing House, 1993.

Grossmann, Lisa und Yitz (Hrsg.), *The Haggadah of the Roshei Yeshivah*, Brooklyn, N.Y., Mesorah Publications (Artscroll Mesorah Series), 1998.

Heschel, Abraham Joshua, *A Passion for Truth*, Woodstock, Vermont, Jewish Lights Publishing, 1995.

Kaplan., Aryeh, *The Aryeh Kaplan Reader*, Brooklyn, N.Y., ArtScroll, 4. Auflage 1995.

Maimonides (Moïse ben Maimon), *Le Guide des Égarés*, Aus dem Arabischen ins Französische von Salomon Munk, Paris, Editions Maisonneuve, 1960.

Oratz, Ephraim ... *and nothing but the Truth*, New York, Judaica Press, 1990.

Urian, Meir, *Sneh Boer Bekotzk*, Jerusalem, Reuven Mass, 1961.

Wiesel, Elie, *Souls on Fire*, New York, Touchstone (Simon & Schuster), 1993.

7. Lexika und Wörterbücher

Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.), *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (KLG)*, München, edition text+kritik, 1978.

Baumgartner, Hans Michael; Krings, Hermann und Wild, Christoph (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe in 6 Bänden, München, Kösel-Verlag, 1973.

Clark, Matityahu, *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew. Based on the Commentaries of Rabbi Samson Raphael Hirsch*, Jerusalem, New-York, Feldheim, 1999.

Gesenius, Friedrich Heinrich Wilhelm, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von Franz Buhl; Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin, Springer, 1962.

Grimm, Jacob und Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, München, dtv, 1984 (Nachdruck der Erstausgabe von 1960),

Herlitz, Georg und Kirschner, Bruno (Begr.), *Jüdisches Lexikon*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1987, Nachdruck d. 1. Aufl. von 1927

(Berlin) in 5 Bänden.

Kilcher, Andreas B., *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2000.

Schischkoff, Georgi (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, Kröner, 21. Aufl. 1982.